

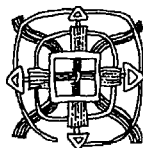
KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTAS

GINTARAS BERESNEVIČIUS

Eglė žalčių karalienė

ir lietuvių teogoninis mitas

Religinė istorinė studija



Vilnius
2003

UDK 008(=882)

Be247

Gintaras Beresnevičius

**„Eglė žalčių karalienė“ ir
lietuvių teogoninis mitas**

Recenzavo

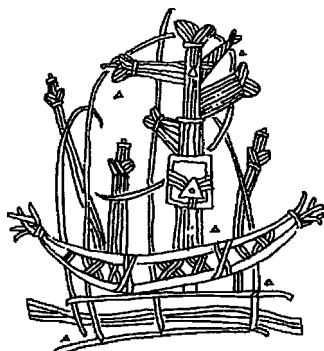
Elvyra Usačiovaitė, Nijolė Laurinkienė

© Gintaras Beresnevičius, 2003

© Adomas Matuliaskas, 2003

ISBN 9986-638-39-9

© Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003



TURINYS

Teogoninis mitas: Asmenys	8
I. LIETUVIŲ DIEVŲ KETVERTAS	9
Dievas ir Perkūnas	11
Dievas ir Velnias	14
Perkūnas ir Velnias	16
Sutuoktinės problema	19
Didžiųjų dievų ketvertas istoriniuose šaltiniuose	25
„Zuikių dievas“ panteone. Penktasis asmuo	27
Laumė/Žvorūna/Medeina: tapatumo klausimas	33
Pirmadienio problema	34

II. „EGLĖ ŽALČIŲ KARALIENĖ“

KAIP TEOGONINIS MITAS	41
Eglės broliai	46
Eglės identifikacijos problema: Ragana	47
Eglės sakralusis kontekstas	61
Žilvino identifikacijos problema: Eskulapas ir Aušautas	62
Eskulapo atitikmuo	65
Žaltys ir kalnas	68
Žilvinas ir slibinai	70
<i>Nagos, Ananta, Žilvinas</i>	70
Irano arijai: <i>Azi Dahaka, Vizaresha</i>	71
Slibinai ir drakonai graikuose	72
Albanai: <i>Bolla, Kulshedra</i>	73
Drakonas Kinijoje	74
Drakonai ir slibinai viduramžių Europoje	75
„Drakonai“ prie Baltijos	76
Slibinas ir mergelė slavuose	76
Žilvinas: funkcijos ir ritualas	79
Žilvinas ir Joninės	80
Dievai ir Kosmosas: septyneto struktūra	82
Okopirmas ir Svaistikas: dvinarė struktūra panteono pradžioje	85
Dievas ir Perkūnas: kaidainykštis tapatumas?	88
Ažuolas kaip teofanija	91

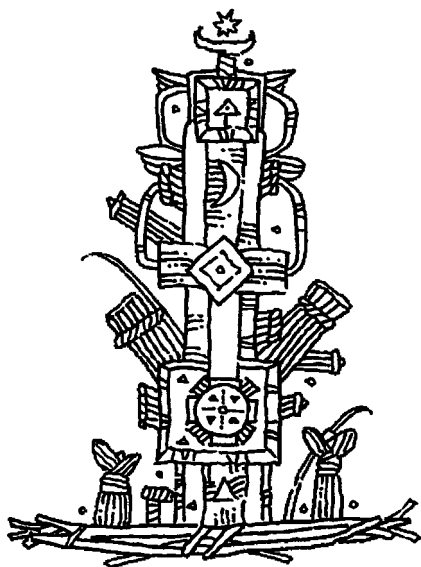
III. DIEVŲ IR GALIŲ STRUKTŪRIZAVIMAS	101
Dvinarės struktūros pasaulio religijose	102
Davinarės struktūros lietuvių ir baltų mitologijose	104
Trinarė struktūra	107
Keturnarė struktūra	108
Penkianarė struktūra	109
Šešianarė struktūra	109
Struktūros: statiškos ir dinamiškos	112
 IV. TEOGONINIO MITO DINAMIKA	 113
Monados skeidimasis	114
Dangaus monada (antroji versija)	116
Dangaus schematizacija	120
Diados skeidimasis	122
Antroji siužetinė linija	123
Pentados formavimasis: vienas, trys ir viena	126
Moteriškoji zoomorfika	128
 Išvados	 132
Šaltiniai ir literatūra	133
Summary	141
Asmenvardžių rodyklė	144

TEOGONINIS MITAS: ASMENYS

Lietuvių teogonijos problema yra spręstina, norint išnagrinėti jei ne panteono struktūrą, tai hierarchiją, be to, struktūrą ir hierarchiją gali nušviesti lietuvių dievų tarpusavio santykiai. Lietuvių dievų santykių problema neišvengiamai spręstina, norint pamėginti spręsti lietuvių panteono klausimą. Taigi problemos ir klausimai atsiremia vienas į kitą. O panteono apskritai problema juolab subrendusi, nes N. Vėliaus monografija, nagrinėjanti lietuvių Velnį, N. Laurinkienės – Perkūną, J. Balio, A. J. Greimo, iš dalies M. Gimbutienės darbai, besiremiantys empirine medžiaga, ganėtinai apibendrina kai kurių dievų funkcijas ir konkrečias jų sąsajas su kitais dievais. Remiantis mitologijos tyrinėjimais, galima pamėginti nustatyti bendrą sąsajų lauką, t. y. imtis lietuvių panteono rekonstrukcijos; o jos pradžia – giminystės ir kitų santykių nustatymas. Ši studija – tik ilgo darbo pradžia, ir vis dėlto manytume, kad jame pateiksimos rekonstrukcijos, viena vertus – pateiks apibendrintą mitologinių tyrinėjimų vaizdą, antra vertus – pasiūlys tam tikrą kelią, kuriuo galėtų sukti lietuvių panteono rekonstrukcija. Išsyk noriu tarti, kad „panteono rekonstrukcija“ nėra įmanoma, tegalime šiek tiek pasiaiškinti jo sandaros ypatumus, truputį nuvokti apie kai kurių dievų tarpusavio santykius, dievų genezę ir pan. Bet ir tas „nuvokimas“ nėra nei metų, nei dešimtmečio darbas, tai tiesiog ilgas ieškojimo vyksmas.

I.

LIETUVIŲ DIEVŲ
KETVERTAS



Dievų sąrašai, žinomi nuo XIII a., išvardija dievus tam tikra seka, tik ankstyvuosiuose šaltiniuose (Jono Malalos kronikos intarpe, Ipatijaus metraštyje) ji aiškiai turi struktūrą, ir dievai religiniu požiūriu dėstomi gana nuosekliai, o vėlesni šaltiniai, ypač XVI a. autorių (Jonas Lasickis, Motiejus Strijkovskis), nuoseklumo nesilaiko, dievų vardijimo tvarka rodosi atsitiktinė, ir atspindi arba pačių šaltinių autorių bei jų žinių nenuoseklumą, arba vėlyvą mitologijos destrukcijos fazę, kurioje dievų ypač pagausėja, ir ankstesnioji tvarka subyra. Įdomu, kad XVII a. pabaigoje rašęs Motiejus Pretorijus panteoną sutvarko pagal dievų funkcijas, ir itin grakščiai, tačiau tai jau vėlyvas dalykas, ir tokio aiškumo priežastys gali būti labai įvairios (tarkime, paties Pretorijaus įžvalgos). Apskritai dievai pagal globojamas funkcijas pasiskirstę labai ambivalentiškai, jos dažnai maišosi, dubliuojasi. Hierarchiniai dievų santykiai šaltiniuose retkarčiais paminimi ar kartais įmanomi šiek tiek rekonstruoti pagal vidinę išvardijimų struktūrą, tačiau jų giminystė beveik visada neaiški.

Dievų santykių rekonstravimas turėtų prasidėti nuo giminystės klausimų, kadangi būtent jie leidžia nuvokti teogoniją, dievų kilmės, dievų kartų kaitos istoriją, kuri vienaip ar kitaip lemia esamą panteono sąrangą. O giminystės klausimai geriausiai nušviesti ne istoriniuose šaltiniuose, o lietuvių tautosakoje, kuriai šie dalykai neabejotinai įdomūs. Poniausia ir drauge mitologiškai reikšmingiausia yra svarbiausioji lietuvių tautosakos triada – Dievas, Perkūnas, Velnias, jų tarpusavio santykiai ir sąsajos su kiek nuošalyje esančia Laume, kartais gretinama ar painiojama su Laimė.

Dievas ir Perkūnas

XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje užrašytoje tautosakoje Dievo ir Perkūno santykiai grupuoti į kelias galimas šių santykių variacijas.

Dievas ir Perkūnas – artimos hierarchijos ar net lygūs. XIX a. pab. užrašytoje sakmėje teigiama, jog žemaičiai įsivaizduoja Perkūną gyvenantį danguje, kur jis įžengęs gyvas, ir, jei Dievo nebūtų, jis būtų Dievu, bet kadangi Dievas niekada nemiršta, „tai ir Perkūnas negalįs būti Dievu, nors pirmiaus jis valdęs svietą ir neretai nužengdavęs ant žemės, idant žinotų, kaip eina žmonėms ant svieta“¹. Šitokia samprata galėtų atspindėti ypač seną Perkūno ir Dievo santykių tarpinį, kai Perkūnas tikriausiai dėl savo sąsajų su karių ir valdovų luomu buvo realiai iškilęs į panteono priekį, o tai ypač tikėtina XIII–XIV a. (apie tai dar kalbėsime). Esama ir kitų užuominų, kuriuose Dievas ir Perkūnas nusakomi kaip artimos hierarchijos partneriai, plg.: „Perkūno ir Dievo santykiai yra geri, nes jis padeda Dievui tvarkyti pasaulį, ir saugoja žmones nuo velnių“, „Perkūno santykiai su Dievu yra geri, nes Dievas pyksta ant velnių, o Perkūnas jam padeda ir nori kiekvienu atveju nutrenkti velnią“².

Perkūnas yra Dievo tarnas. Tai dažna išsartmė, tikriausiai krikščionybės lemta. Plg.: „Perkūnas – tai Dievo tarnas, o Velnias – tai jo priešas. Dėl to Perkūnas kur tik nutverdamas, šaudo Velnią“, „Perkūnas esąs Dievo pasiuntinys. Perkūno trenkimas jau Dievo numatytas iš anksto“, „Perkūnas Dievo klauso, nes yra jo pasiuntinys – ką jam Dievas įsako, tai tą jis ir daro“³.

Perkūnas Dievo sutvertas. Tai logiškas sekmuo iš Perkūno – Dievo tarno įvaizdžio. Tikėtina, kad čia susiduriame su krikščioniška įtaka, bet tai gali būti kažkokios mitologinės giminystės atspindys. Plg.: „Perkūną sutvėrė Dievas trankyti velniams“, „Perkūnas buvo pasaulyje iš eilės devintas sutvertas“⁴.

Perkūnas Dievo paimtas į dangų. Tai gana dažnas motyvas. Plg.: „Senovėje Perkūnas gyveno aukštame neprieinamame kal-

ne. Jis buvo visų žmonių gerbiamas. Bet kai atsirado velniai, Perkūną Dievas pasišaukė pas save, liepė jam gaudyti velnius ir pavedė valdyti visą orą. Ir dabar Perkūnas valdo orą, bet ant žemės nusileisti negali“, „Perkūnas pirmiau, sako, gyvenęs žemėje, bet jį Dievas paėmė į dangų. Dabar gyvena danguj“.

Kartais šis motyvas aiškiai euhemeristinis, plg.: „Perkūnas seniau gyveno žemėje ir buvo geras valdovas, žmonių buvo labai mylimas. Dabar gyvena debesyse, ten jis turi puikius rūmus ir dvarą“⁵. Mintis, kad Perkūną Dievas paėmė į dangų tikriausiai atsiranda, derinant senuosius ir krikščioniškus įvaizdžius, todėl čia labai tinkamas krikščioniškas šv. Elijo atitikmuo (Elijas ST pasakojime buvo gyvas paimtas į dangų). Plg.: „Perkūnas (arba, kaip žmonės sako, apaštalas Alijošius), gyveno žemėj, bet jį Dievas paėmė su siela ir kūnu į dangų“, „Perkūnas yra laikomas šv. Eliju“ ir pan.⁶.

Perkūno kilmė tabuizuota. Tai, mūsų požiūriu, pats įdomiausias, mįslingiausias, deja, drauge ir vienintelis liudijimas: „Iš kur Perkūnas – niekas nežino. Vieną kartą Panelė Švč. klausė Dievo“: „Iš kur pasidarė Perkūnas?“ O Dievas sako: „Be manęs niekas nežino ir tau nereikia žinoti“⁷. Dievas čia pasirodo informuotas geriausiai, bet gana netikėtai savo informaciją nuslepia.

Perkūnas – Dievo sūnus. Ši versija galėtų atskleisti tiek tabuizacijos mįslę, tiek daugelį kitų Dievo ir Perkūno santykių tautosakoje neaiškybių. Visų pirma tai dažnai kalboje pasirodantis junginys Perkūnas Dievaitis bei tai, kad Perkūnas dažnai apskritai vadinamas Dievaičiu. Dievaičiu greičiausiai galėtų būti vadinamas Dievo sūnus. N. Laurinkienė savo Perkūnui skirtoje monografijoje pastebi nemažą skaičių kiekį Perkūno Dievaičio atvejų, primena ir M. Pretorijaus aiškinimą, jog Dievaitis reiškia tiesiog Dievo sūną, sūnaitį, J. A. von Brando užuominą apie „žaibuojantį Dievaitį“ ir kitus šaltinių bei tautosakos elementus, pažymi, kad „Dievaičio traktavimas kaip Dievo sūnaus vertas dėmesio“⁸. N. Vėlius Perkūną be išlygų laiko Dievo sūnumi, Dievaičiu⁹. Tiesa, aiškus ir nedviprasmiško sakmių sluoksnio, Per-

kūną tiesiai nusakančio kaip Dievo sūnų, neturime, nors fragmentų esti, plg.: „Prieš sūnaus Dievo užgimimą, kol griaustinio nebuvo, tai tada visokių painiavų būdavo, o kai griaustinis atsirado, tai tada viskas nuo žemės nusivalė“¹⁰. Tačiau reikia turėti omenyje, kad Perkūno ir Dievo santykiai tautosakoje stipriai krikščionybės paveikti, o krikščionybėje Dievo Sūnaus vieta užimta ypač reljefiškai. Tad ir tiekos fragmentų pakaktų Perkūno dievasūnystei paliudyti.

Mėginant apibendrinti. Dievo ir Perkūno santykiai lietuvių tautosakoje ganėtinai įvairuoja, tačiau atrodo, kad juose galėtume įžiūrėti kelis vaizdinių sluoksnius, susikimbančius į gana aiškius įvaizdžius.

1. Perkūnas kaip labai galingas, artimas Dievui, kadaise valdęs pasaulį – tikriausiai tai įvaizdis, priklausęs senajai lietuvių oficialiajai religijai, XIII–XIV a. iškėlusiai Perkūno reikšmę į pirmą vietą.

2. Velnią persekiojančio Perkūno įvaizdis greičiausiai yra santykinai vėlyvas, krikščionybės paveiktas, bet tikrai ikikrikščioniškos kilmės, nes lietuvių tradicijoje Perkūno – Velnio opozicija mitologiškai labai stipri, be to, ją patvirtina ir indoeuropietiškos tradicijos nagrinėjimai.

3. Perkūno kaip Dievo sąjungininko įvaizdis nuolatos išlaikomas net stipriai sukrikščionintoje pasaulėžiūroje; Perkūnas niekaip nesiduoda demonizuojamas ar paneigiamas. Jis visada artimas Dievui ir patikimas jo partneris. Prie šio įvaizdžio visiškai dera ir Perkūno kilmės tabuizacija, kurią paaikšina Perkūno kaip Dangaus Dievo Sūnaus įvaizdis.

4. Krikščioniški vaizdiniai, mėginantys Perkūną įterpti į sinkretišką valstietiškos krikščionybės erdvę, „teologiškai“ jį sankcionuoti, viena vertus, per Elijo–Alijošiaus, antra vertus – per Perkūno kaip Dievo tarno, pasiuntinio motyvą.

Dievas ir Velnias

Dievo ir Velnio santykiai tautosakoje gana komplikuoti. Dievo ir Velnio opozicija neabejotina, tačiau Dievas toje opozicijoje nėra aktyvus, jis pats Velnio nepersekioja – tai paveda Perkūnui. Galima manyti, kad tai *deus otiosus* bruožas, teigti, jog Dievas tą darbą tiesiog paveda Perkūnui kaip realus ar nominalus jo valdovas, tačiau lietuvių sakmėse pasirodantis Dievas nėra radikaliai priešingas Velniui, jų priešingumas realizuojasi judviejų tarpusavio lenktyniavime, tarkime, kuriant gyvūnų ar augalų rūšis, o kurdami pasaulį jie bendradarbiauja.

Dievas ir Velnias – broliai. Tai įdomiausia, mūsų požiūriu, tautosakinė Dievo ir Velnio santykių versija. Kalbant apie pasaulio sukūrimą, kai kurios sakmės mini, kad Dievas ir Velnias buvo broliai¹¹, netgi dar daugiau, Velnias vyresnis už Dievą, plg.: „Kad kitąkartą ponasdievs vaikščiojęs su Liucium. Jiedu buvę tikri broliai. Liucius buvęs didesnis, o ponasdievs mažesnis. Tada ponasdievs ir praaugęs Liucių viena nakčia – par mažąjį pirštelį didesnis. Mat, Liucius jį vedžiojėsys, auginęs. Tai daugiau, kai ponasdievs palikęs diktesnis ir galingesnis už Liucių, tai jis visą savo galybę igijęs“¹². Daugelis kitų sakmių tiesiog pamini, kad pasaulio pradžioje buvę Dievas ir Velnias (Liucius), tik jų pirmapradiškumo temos nepaliečia.

Velnias – Dievo pagalbininkas. Šią temą tautosakoje nagrinėjęs ir sakmes surinkęs N. Vėlius pastebi, kad, pasaulį kuriant, Velnias yra Dievo pagalbininkas, vykdamas visus Dievo įsakymus (Dievas, norėdamas sukurti angelus, liepia Velniui iš marių atnešti du akmenėlius, putų, o sumanęs sukurti žemę, liepia iš marių dugno atnešti žemės sėklų, smėlio, molio ar šiaip žemių, Velnias per pirmąpradi vandenyną iria Dievą laiveliu)¹³.

Velnias – Dievo priešininkas. Šiuos sakmių motyvus nagrinėjęs N. Vėlius pastebi, kad Velnias, atlikdamas Dievo užduotis, beveik visada nusižengia ir taip pakenkia pirminiam Dievo sumanymui (sukuria balas, akmenis, nelygumus, nors Dievas žemę

buvo užmanęs lygią, Dievas sukuria angelus, Liucius – velnius, Dievas sukuria viversį, Velnias – rupūžę, apskritai Dievas sukuria gerus, naudingus gyvūnus, Velnias – kenkėjus, plėšrūnus)¹⁴.

Mėginant apibendrinti. Svarbiausias, mūsų požiūriu, Dievo ir Velnio giminytės klausimas galimas nusakyti gana patikimai. Jiedu broliai. Tai yra du broliai kūrėjai, pasirodantys daugelio izoliuotų tautų mitologijose, vienas jų turi triksteriškų bruožų, kuriant pasaulį ir jo esinius iš dalies padeda pirmajam, tačiau daugiausiai trukdo, gadina pirmojo sumanymus¹⁵. Šitokie pirmapradžiai įvaizdžiai gali realizuotis įvairiai, tarkime, į griežtą dualizmą kaip kad Spenta Mainju ir Angra Mainju, Ormuzdas ir Arimanas Zaratustros mokyme ir zaratustrizme, tačiau ir zaratustrizme pabrėžiama, kad jiedu – broliai.

Tai, kad lietuvių Dievas tiesiogiai nekenkia Velniui, irgi liudija jų artumą. Velniui Dievas nebaisus, Dievas, pasak vienoje sakmėje ištartų Velnio žodžių, yra „geras senis“, „geras senelis“¹⁶. Dievas ir Velnias yra greičiau opoziciški, bet ne priešiški. Tiesa, čia kyla visiškai natūralus klausimas – o kas gi šių brolių tėvas (tėvai?).

Pagrindiniai sakmėse ryškėjantys įvaizdžiai tokie:

1. Dievas ir Velnias yra broliai, jie pirmapradžiai, abu jie dievai, nepaisant tam tikro konfliktiškumo, gana gerai sutinkantys.

2. Jų konfliktas sublimuojamas į konfliktiškumą laikų pradžioje, kovojant dėl pirmenybės ir pasaulį kuriant, o mitologinėje dabartyje – į Perkūno ir Velnio konfliktą.

3. Be abejo, oficialiojoje lietuvių religijoje, į pirmą vietą išskylant Perkūnui, turėjo prasidėti Velnio demonizacijos procesas, kurį dar sustiprino krikščionybė. Vis dėlto Dievas ir Velnias į tiesioginį konfliktą nesueina ir krikščionybės stipriai paveiktoje tautosakoje – tai liudija labai archajišką ir labai stiprų Dievo bei Velnio mitologinį, taip pat giminį artumą.

Perkūnas ir Velnias

Apie Perkūno ir Velnio konfliktą jau pakankamai kalbėta; pastebėjome, kad Perkūnas čia pasirodo kaip Dievo valios vykdytojas, bet tai galėtų būti vėlyvoka, krikščioniškos pasaulėžiūros paveikta motyvacija, sustiprinusi ir taip stiprių pirmapradiškumo bruožų turintį Perkūno ir Velnio priešišumą. Lietuvių tautosakoje yra ir kitų Perkūno bei Velnio konfliktą aiškinančių priežasčių.

Esminė nesantaika. Perkūnas ir Velnias apskritai esti priešai. Lietuvių tikėjimai teigia: „Perkūnas velnius mušas, nes Velnias esąs Perkūno priešas“, „Perkūnas Velnio neapkenčia, kur tik pamato, tai jį trenkia“, „Perkūnas su Velniu labai bloguos santykiuos. Perkūnas nori velnius užmušti, ir jie slepias po medžiais, akmenimis“, „Perkūnas su Velniu nesugyvena: jie vienas kitą persekioja“¹⁷. Čia konflikto priežastis nenurodoma, pasakomas tik pats priešiškumo faktas. Tačiau ir iš šitų fragmentų matome, kad Perkūnas velnius tranko ir dėl asmeninio priešiškumo.

Perkūno priešiškumo priežastis – tvarkos, gėrio sergėjimas. Yra užuominų, kad Perkūnas velnius persekioja, norėdamas nuskaisinti pasaulį, plg.: „Perkūnas muša velnius, čystydamas žemę“, „Perkūnas muša velnius gilyn iš šio pasaulio“, „Perkūnas nori visus velnius suvaryti į peklą“. Perkūnas pats yra geras: „Perkūnas žmonėms daro visuomet tik gera. Velnias priešingai: stengiasi žmones tarpusavy supykinti“, Perkūnas muša velnius, nes jie daro žmonėms pikta: „Perkūnas velnius tranko todėl, kad jie apgaudinėja žmones“, „Perkūnas Velnio nekenčia ir jį tranko, kadangi jis gundo žmogų“¹⁸. Šiuose tikėjimuose Perkūną matome kaip tvarkos garantą, kuris velnius novija, norėdamas sunaikinti jų keliamą sumaištį, netvarką; Perkūnas čia kvalifikuojamas kaip kosminė, Velnias – kaip chaoso jėga; matome, kad prieštara tarp Perkūno ir Velnio radikali.

Perkūno atributikos išniekinimas (vagystė) kaip nesantaikos priežastis. Sakoma, kad „Perkūnas velnius tranko dėl to, kad velniai

pavogė jo kirvį“, arba: „Velnias nuo Perkūno pavogė peilį, tai Perkūnas ant jo baisiai perpyko ir kai jį pamato, paleidžia kirvį ir pataiko į medį ar žmogų“¹⁹. Kirvis šiaip yra Perkūno atributas, plg.: „Perkūnas – senis su varine barzda, vienoje rankoje laiko ožį už virvės, o kitoje kirvį“, „Perkūnas – senis, pasikinkęs į dvi rātį ožį ir su juo važinėja po debesis“ ir pan.²⁰. Kitur nesantaikos motyvacija panaši – „Perkūnas su velniu nesutinka todėl, kad velniai pagauna Perkūno oželį ir smaloj verda“²¹ – čia, matyt, turimas omenyje Perkūno ryšys su ožiu, arba teigiama, kad Velnias iš po Perkūno pavogė „krūvą akmenų“²², o Perkūnas padangėse turi akmenų, svaidosi akmeniniais kirveliais ar akmens kulipkomis, važiuoja per akmenis virš debesų²³ – akmenys čia tikriausiai sietini su dangaus tvirtuma, su danguje esančiais akmenimis, akmeniniu dangaus skliautu, žinomu daugeliui mitologijų. Antra vertus, mitologiškai akmuo yra nedidelis kalnas, tuo pačiu ir branduolys, iš kurio atsiranda ar susidaro kalnas, kalno simbolis²⁴, o Perkūnas siejamas su kalnu.

Moters pagrobimas kaip nesantaikos priežastis. Šis motyvas mums labai įdomus dėl tolesnės jo plėtotės Perkūno našlio ar žmonos neturinčio Perkūno įvaizdyje. Sakoma, kad „Perkūnas su Velniu nesutinka todėl, kad Velnias pavogęs Perkūno dukterį“, „Velnias su Perkūnu visada pykstasi. Velnias Perkūno žmoną sudraskęs“²⁵. Šią temą nagrinėsime specialiaame skirsnyje.

Mėginant apibendrinti. Kad ir kaip šios nesantaikos kilmę beaiškintume, jos rezultatas – kova. Ji mitologiškai svarbi, turinti kosmogoninės, pirmaprados kovos požymių. Perkūnas iš debesų ar dangaus žaibais tranko Velnią: tai primena universalų mitologinį indoeuropiečių siužetą. Apibendrindamas griausmavaldžio Indros ir slibino Vritros (Vrtra) kovą, kai Indra pribaiigia slibiną jo paties angoje, žaibu nurėžia jo galvą, M. Eliade teigia: „Nutrenkti gyvatę žaibu ir nukirsti jai galvą tolygu kūrybos aktui, perėjimui nuo to, kas neišreikšta, prie to, kas išreikšta, nuo to, kas neturi formos, prie to, kas turi formą“²⁶. Perkūnas, žaibais ir akmenimis trankydamas Velnią, atlieka tą pačią kos-

minę funkciją „grynindamas“, „apvalydamas“ žemę nuo chaoso, palaikydamas tvarką. Pagal N. Vėlių, lietuvių folklorinis Velnias yra labai artimas gyvatės įvaizdžiui, turi gyvatiškų bruožų, tautosakoje netgi painiojamas, tapatinamas su gyvate²⁷. Perkūno kova su Velniu turi pirmąpradės indoeuropiečių pagrindiniame mite vaizduojamos kovos bruožų²⁸. Griausmavaldis yra ant kalno, danguje, prie Pasaulio medžio viršūnės; gyvatė (slibinas) – apačioje. Gyvatė pagrobia galvijus, vandenį ir slepiasi apačioje – po kosminiu kalnu, Pasaulio medžiu, urve; pavirsdama įvairiais gyvūnais; Griausmavaldis savo kūju, žaibu sudaužo gyvatės slėptuvę, ji slepiasi požemių vandenyse, Žemėje baigiasi sausra, pasirodo vanduo, ima lyti. Lygiai taip pat ir Perkūno–Velnio kovos atveju; Velnias slepiasi nuo Perkūno, pasiversdamas gyvūnais, po akmenimis, medžių drevėse, Perkūnas jį tranko žaibais; nutrenkia į požemius (pragarą, peklą), prasideda lietus arba šios kovos metu lyja.

Atitinkamai galima teigti, kad Perkūno ir Velnio kova, nesantaika yra labai sena, kilusi dar iš pasaulio kūrimo laikų, tiesa, neaišku, ar ji *visiškai pirmąpradė*, ar atsiradus tegu ir kosmogoniniame, bet laike. Perkūnas ir Velnias yra opozicinė pora, bet mitologinis opoziciškumas nebūtinai realizuojamas kova, jis gali būti užslėptas, neaktualizuojamas.

Minti, kad Perkūno ir Velnio priešprieša yra vis dėlto ne pirmąpradė, o „atsiradusi“, galėtų patvirtinti Velnio vagystės motyvas. Nuodugniai šią temą nagrinėjusi N. Laurinkienė pažymi, kad šis motyvas lietuvių tautosakoje pakankamai išplėtotas²⁹, bet vis dėlto teigia, kad Perkūno ir Velnio nesantaikos priežastis menkai teatskleista ir linkusi manyti, kad jo priežastis – principinė dangaus ir požemio, tvarkos ir chaoso opozicija³⁰. Ko gero, bent jau šiuo metu tektų manyti, jog šiedu motyvai vienas kitą papildo, ir principinė priešprieša motyvuoja Velnio vagystę, o pastaroji – priešpriešą.

Antra vertus, mėginant šios priešpriešos atsiradimą (ar sustiprėjimą) sutalpinti į baltų religijų istorijos išsklotinę, reikėtų

sutikti su N. Véliumi, kuris, pasirėmęs indoeuropietiškais ir baltiškais duomenimis, nustatė Velnio kaip požemių dievo ir gyvulių augintojo, iš dalies ir kaimo bendruomenės globėjo bei Perkūno kaip griausmavaldžio, su aukštutinėmis sferomis, kariais susijusio dievo, funkcijas ir teigė:

„Šis antagonizmas rodo [...] dangaus dievų, siekiančių darnos ir harmonijos, nusistatymą prieš žemės ir požemio dievus, kuriems daugiau ar mažiau būdingas chaosas, gaivališku, nesutramdomų jėgų prasiveržimas. Jis atspindi ir nevienodą atskirų socialinių sluoksnių padėtį indoeuropiečių visuomenėse [...]. Karių garbinamų dievų pergalė prieš gyvulių augintojų ir žemdirbių dievus tarsi rodė ir sankcionavo aukštesnę karių socialinio sluoksnio padėtį [...]. Mito apie griausmo dievo ir jo priešininko kovą ryšys su karių ideologija padeda nustatyti šio mito amžių. Atrodo, kad pats mitas yra atsiradęs kartu su visuomenės diferenciacija, vieno socialinių sluoksnių iškėlimu, o kitų pažeminiimu. Todėl ir priešiški Velnio santykiai su Perkūnu yra jaunesni už jo palyginti dar draugiškus santykius su Dievu. Tačiau ir tie „jaunesni“ santykiai jau yra matuojami keliais tūkstantmečiais“³¹.

Sutuoktinės problema

Jau seniausiose mums žinomose religijose, visų pirma Artimųjų Rytų, o ir ne vienoje indoeuropietiškoje, svarbiausieji dievai turi sutuoktines. Kai kurie menkesni dievai, kokių nors smulkių funkcijų globėjai, kartais jomis neaprūpinami, bet jie ir patys susilaukia labai menko mitologinio bei kultinio dėmesio. Svarbiausiųjų dievų sutuoktinės kartais pasilieka savo didžiųjų vyrų šešėlyje, tačiau joms vis vien statomos šventyklos, o ne kartą, drovintis tiesiogiai kreiptis į ypač svarbų dievą, prašymas išdėstomas jo antrajai pusei, tarsi numanant, kad dievo sutuoktinės prašymo jis tiesiog negali neišklausyti. Kartais moteriškoji dieviškosios poros pusė prilygsta vyriškajai (Izidė ir Oziris), kartais pranoksta (hetitų Saulės deivė, visos karalystės

svarbiausioji globėja, hetitų kulte bei valstybinėje ideologijoje smarkiai lenkianti savo partnerį). Lietuvių mitologijoje akivaizdu – Dievas, Perkūnas, Velnias porų neturi. Ir tai iš pirmo žvilgsnio kiek šokiruoja, juk vis dėlto poros gali neturėti vienas, du dievai, bet štai pagrindinis atsekamas lietuvių mitologijos dievų trejetas *in corpore* sutuoktinių neturi. Tai ne atsitiktinumas – trys atsitiktinimai jau yra dėsni. Juolab kad šie dievai nėra viengungiai, nevedę, nevaisingi. Už jų bemoterystės slypi kažkokios istorijos ir intrigos, tiesa – labai tolimame fone. Ir juos tris reikėtų vadinti ne senberniais ar nevedusiais – jie tiesiog bemoteriai.

Dievo sutuoktinės problema. Lietuvių Dievas, kurį etiologinėse ir mitologinėse sakmėse matome kaip Dievą senelį, pačios neturi. Pasaulio kūrimo metu jis veikia vienas, tiesa, Velnio padedamas. Žmones moko, baudžia, kviečiasi pas save – taip pat vienas. Galima manyti, kad taip yra dėl to, kad Dievas įkūnija patį pirmąpradį principą, jis yra pradžių pradžia, ir jokio kito prado šalia negali būti. Bet šalia jo yra Velnias. Kelios mitologinės sakmės Vėnią įvardija kaip jaunesnį ar net vyresnį Dievo brolių taigi su pradmenimis čia dar ne viskas aišku. Vis dėlto įmanoma teigti, kad Dievo pirmąpradiškumas lietuvių mitologijoje, susidūręs su krikščionybės Dievo pirmąpradiškumu, eliminavo moterišką dievybę, buvusią šalia jo. Bet niekas nedingsta be pėdsakų. Kur toji moteris? Tegu ir susiliejęsi su koku nors krikščionišku moterišku asmeniu. Lietuvių mitologijoje Perkūnas, atrodytų, yra Dievo Sūnus. Bent jau tai labai įmanoma. Tačiau turėtų būti ir jo motina, atitinkamai – Dievo sutuoktinė.

Mūsų jau minėta, lietuvių sakmė teigia esą sykį Mergelė Marija paklaususi Pono Dievo, iš kur atsiradęs Perkūnas? Tasai atsakęs: „Be manęs niekas nežino, ir tau nereikia žinoti“. Atsakymas keistokas, keistas ir pats *atsisakymas atsakyti*. Marija – Dievo Sūnaus motina. Krikščioniškasis Dievas šioje vietoje lyg ir neturėtų turėti problemų. Rodosi, kad sakmėje prabyla senasis Dievas, kuriam ši tema kažkodėl skaudoka. Matome labai stiprią

Perkūno kilmės sublimaciją – ir ji ištinka būtent Dievą, atrodytų, tokiems dalykams atsparų asmenį. Kodėl klausiama, kodėl klausiamas Dievas, kodėl klausia būtent Marija? Klausiama, matyt, dėl to, kad lietuvių (gal sukrikščionintoje) pasaulėžiūroje išties buvo abejonių dėl Perkūno kilmės. Tačiau sublimuotas atsakymas palieka tam tikrų neaiškumų, smalsumą skatinančių dar labiau. Dievas viską žino; jeigu jis atsisako atsakyti Marijai, kuriai jis šiaip turėtų atsakyti, vadinasi, ši paslaptis liečia jį vieną. Ir tai nėra maloni paslaptis. Bent jau pačiam Dievui. O tai jau gana informatyvu. Be to, mes žinome, kad Perkūnas tikriausiai Dievo sūnus. Taigi ir Dievo sutuoktinė turėtų ar net privalėtų būti. Taip N. Vėlius, apibūdindamas pagrindinius lietuvių dievus, teigia: „senojoje lietuvių religijoje Perkūnas buvo išivaizduojamas Dievo sūnum (vadinamas *dievaičiu*) ir buvo žemesnio rango, negu pats šviesos, dangaus skliauto Dievas (*Dievas tėvas*), kuris gretinamas į porą su *žeme motina*“³². Iš esmės tai visiškai pagrįstas teiginys, nes pirmą kartą dangaus ir žemės jungtis žinoma visoje mitologijoje, tačiau lietuvių sakmių Dievas sutuoktinės neturi. XIX–XX a. lietuvių tautosakoje nieko panašaus nematome. Tik užuominos, leidžiančios vien spėlioti ir spekuliuoti. Nieko panašaus nėra ir ankstyvuosiuose istoriniuose šaltiniuose, jei Andajų ir Nunadiėvį laikysime Dievo atitikmenimis – po jų šaltiniai nepamini jokios deivės. Žinoma, yra Tacito Dievų motina, taip pat tautosakinė Žemyna, tačiau jos santykis su Dievu nenusakomas. J. Balys, nagrinėjęs lietuvių Žemės motinos įvaizdį, pažymi, jog indoeuropiečiuose „Žemė dažnai laikoma dangaus Dievo žmona, jie sudaro porą“³³, lietuvių tautosakoje nei istoriniuose šaltiniuose tokių požymių neranda, nors Žemyna, Žemynėlė, žemė labai dažnai įvardijama kaip motina, motinėlė, visų motina, maitintoja ir pan.³⁴ Tikriausiai čia arba susiduriame su kažkokia sublimuota dievų gyvenimo paslaptimi arba tiesiog su krikščionybės įtaka, kuri kadainykštę Dievo sutuoktinę eliminavo. Tiesa, dainose retai, bet tebeminimi Dievo sūneliai (J. Balio nuomone, tai gali būti susiję ir su Perkūnu)³⁵.

Perkūno sutuoktinė – Laumė. Tokios pačios problemos matomos ir Perkūno atveju. Lietuvių tautosaka neįvardija aiškios Perkūno sutuoktinės, bet kartais pasako jį esant našliu, kartais tariama, esą Perkūno žmoną velnias sudraskęs, pagrobęs, pamiršusi keli Perkūnai ar Perkūniūtė, Perkūno vaikai, šeimyna, bet apie konkrečią, įvardytą jo sutuoktinę nekalbama. Tariama, kad „savo žmoną jis nutrenkęs“, „Perkūnas yra nevedęs. Jis per daug rūstus, tad sau tinkamos nesurado“, „Perkūnas neturi nei žmonos, nei brolių, nei seserų, nes jis yra Dievas. Perkūnas yra tik vienas“, „Perkūnas neturi šeimos, Perkūnas yra dievaitis“, „Perkūnas neturi šeimos“³⁶. Tiesa, tuo pat po tokių paliudijimų sakoma, kad Perkūnų yra septyni, keturi ir pan., kad jis turi brolius. Labai įdomus Perkūno viengungystės paaiškinimas – Perkūnas nevedęs, nes jis Dievas, vienintelis, arba dievaitis. Čia galėtume išžiūrėti Dievo sutuoktinės eliminavimo analogą, o gal net ir kontaminaciją.

Mitologinės rekonstrukcijos tuo metu rodo, kad Perkūno žmonos pėdsakų esama. Kažkokie keisti dvilypiai santykiai jį sieja su Laume, laumėmis. Jis jas ir tranko, ir globoja. Ketvirtadienis yra ir Perkūno, ir laumių diena. Pasak N. Laurinkienės, Laumės įvaizdyje galima atsekti žemėn išstremtos kadainykštės Perkūno sutuoktinės bruožų, Laumės pėdsakų tebėra tiek danguje (atmosferoje), tiek žemėje; Laumės ir Perkūno įvaizdžių pasitaiko nelaimingų vestuvių ar vedybų atveju. V. Ivanovo ir V. Toporovo, T. Sudnik ir T. Civjan rekonstruotame vadinamajame pagrindiniame indoeuropiečių mite įmanoma siužeto ašis – tai Griausmavaldžio sutuoktinės neištikimybė savo vyrui, arba jos pagrobimas. Pabėga gi sutuoktinė pas chtoniškąjį Griausmavaldžio priešininką arba jis pagrobia ją. Lietuvių atveju tai Perkūnas ir Velnias³⁷. Neištikimoji sutuoktinė gana aiškiai kvalifikuojama kaip Laumė.

Perkūno sutuoktinė – Žemė. Tiesiogiai apie tai nekalbama, tačiau tokio įvaizdžio pėdsakų esti. Visų pirma tai tikėjimas, kad pavasarį pirmąkart užgriaudęs Perkūnas „sudrebina“ žemę;

drebinimas ir jo rezultatas – vaisingumo ciklo pradžia. Plg.: „Perkūnas trenkdamas sujudina žemę, tai geriau auga javai“, „sugriaudus pavasarį pirmą kartą, ūkininkai mano, kad Dievas [sic! – G. B.] jau sujudino žemę ir jau galima pradėti dirbti, sėti, jau viskas augs“, „Pirmoji perkūnija sujudina visą žemę, tada pradeda augti javai ir žolės“, „Pavasari, kai pirmą kartą sugriaudžia, tai greit augs žolė, nes supurtina žemę“³⁸. Atrodytų, čia įžiūrėtinas seksualinių santykių analogas, juolab kad slavuose žaibas buvo tapatinamas su Griausmavaldžio falu, lietus – su jo vaisinančia sėkla, krentančia iš viršaus³⁹. Žinoma, būtų galima samprotauti apie kažkokį incestą, tačiau reikalai, atrodo, sudėtingesni; tai netrukus aptarsime.

Velnio sutuoktinė – Laumė. Velnio sutuoktinės reikalai irgi nėra aiškūs. N. Vėlius, nagrinėjęs lietuvių folklorinio velnio įvaizdį, atskirą savo monografijos skyrių apskritai paskyrė velnio meilės klausimams. Pasirodo, kad velnias ypač artimas moterims ir moteriškajam pradui, kažkaip prisidėjęs prie moterų atsiradimo ar jų charakterio bruožų ir apskritai turi seksualinių aspiracijų, vaikšto į kaimo vakaruškas, nori, kad jam atitektų mergaitė, karalaitė, nori vesti ir t. t. Mergina kartais ištis išteka už velnio ar tiesiog pagrobama – bet tai kaip tik ir rodo, kad velnias pačios neturi. Pagrobta mergaitė velniene netampa ir išvaduojama. O iš mitinių būtybių velniui artimiausia Laumė. Kaip toliau teigia N. Vėlius, kai kuriuose padavimuose „tiesiogiai kalbama apie velnio–laumės meilės santykius ir ne visai laimingą jų baigtį“⁴⁰. Laumių ir velnių charakteriai panašūs, jie dirba panašius darbus tik, atrodo, pasiskirstę vyrišką ir moterišką sritis. Jie keičia reljefą, nešioja akmenis, užtvenkia upes, su-maino vaikus ir pan.; abiem jiems būdingi teisdario bruožai⁴¹.

Ir dar labai įdomu – kaip parodo N. Vėlius, velnias ir laumė lietuvių panteone turi analogišką statusą, be to, panašūs ir jų santykiai su Perkūnu, tik „velnias visada yra priešingas Perkūnui, o laumė vienais savo bruožais gali būti priešinama, o kitais gretinama su Perkūnu“⁴². Atrodo, čia ratas užsisklendžia. Ir Per-

kūnas, ir velnias turi meilės santykius su laume, tik jie nesibaigia laimingai. Dievo meilės santykiai stipriai tabuizuoti, sublimuoti, ir deivės vardo rasti negalime, bet nebūtų neįtikėtina, kad ji – Žemė ar Žemyna. Reiktų pasakyti, kad Laumė čia irgi neatmestina. Bet visiškai aiškiai matome, kad visi trys dievai buvo vedę ar bandė vesti, ar mylėjo – bet dabar, t. y. mitinėje dabartyje, mitiniame esamajame laike yra nevedę ir gyvena vieni.

Perkūno–Velnio atveju lyg ir galime įžiūrėti sutuoktinės (Laumės) pagrobimo motyvą, t. y. „mitologines skrybas“. Kita vertus, čia viskas tikrai ne taip aišku. Klausimas apskritai formuluotinas taip: Kodėl lietuvių mitologijoje turime tokią „dievų bemoterių“ klasę? Galimas dalykas, čia susiduriame su indoeuropietiška mitologine realija – deive, gyvenančia su visais atitinkamos mitologinės sistemos ar grupės dievais, kaip kad skandinavų Frėja, indų Ašvinų bendra sutuoktinė Ušas. Galima prisiminti ir kitą paralelę – tiek indoeuropiečių, tiek Artimųjų Rytų religijose žinomus dievų ketvertukus, t. y. vyrišką triadą ir deivę, plg. šumerų ketveriukę – Anas, Enlilis, Enki ir dievų motina Ninhurzag, Cezario išvardytą keltų dievų seką, pagal *interpretatio romana* pateiktą kaip Apolonas, Marsas, Jupiteris, Minerva, Tacito atitinkamu principu išvardytus germanų dievus – Merkurijus, Marsas, Heraklis, Izidė (atitinkamai Vodanas, Tiu, Donaras, Frėja). Pastebėjime ir tai, kad tokie ketvertukai pasirodo ir lietuvių mitologijos šaltiniuose – Malalos kronikos tarpas mini Sovijaus įvestus dievus Andajų, Perkūną, Žvorūną, Teliavelį, Voluinės kronika, jei atmesime neaiškų, tikriausiai dėl egzotikos ar nesusipratimo įterptą Zuikių dievą – Nunadievį, Teliavelį, Divirikšą, Medeina. Abiem atvejais po Perkūno–Divirikso matome deivę.

Dabar ankstyviausiais istoriniais šaltiniais patikrinsime mūsų rekonstrukcijas.

Didžiųjų dievų ketvertas istoriniuose šaltiniuose

Ankstyviausieji jau neabejotinai lietuvių dievų išvardijimai ankstyvuosiuose šaltiniuose gana nuoseklūs. Ipatijaus metraštyje 1252 m., rašant apie dievus, kuriems aukojo Lietuvos karalius Mindaugas, išvardija Nunadiėvį, Teliavelį, Divirikšą, Zuikių dievą ir Medeina; 1258 m. mini, kad lietuvių dievai šaukėsi savo dievų Andajo ir Divirikso⁴³. J. Malalos kronikos slaviško vertimo interpe, kalbant apie Sovijaus įvestus dievus, 1261 m. dievai išvardijami taip: Andajus, Perkūnas, Žvorūna, antraip kalė, Teliavelis, kalvis, nukalęs Saulę ir užmetęs ją ant dangaus⁴⁴. Iš esmės tyrinėtojai sutaria, kad Andajus ir Nunadiėvis, visur minimas pirmuoju, būtų lietuvių aukščiausias, Dangaus Dievas, Perkūnas – tas pats Diviriksas, Teliavelis vienaip ar kitaip Velniui, chtoniškajam pasauliui artimas dievas, Žvorūna sutaptų su Medeina⁴⁵. Zuikių dievo klausimas komplikuotesnis, bet, ko gero, neišsprendžiamas paprastai – gal tai Mindaugo besilaikyto medžioklės papročio – iš miško išbėgus zuikiui, į tą mišką nežengti – perdirbinys slaviškame metraštyje; tai galiausiai gali būti kokia miško dvasia, ne vietoje įterpta metraštin, bet gali būti ir suverenų dievas.

Eilės tvarka, kuria dievai išdėstomi, gana aiški. Pirmasis višada minimas Nunadiėvis arba Andajus; Ipatijaus metraštyje po Nunadiėvio iškart minimas Teliavelis, tai, matyt, rodo jų opozicškumą (plg. indoeuropiečių tradicijoje žinomas opozicines poras Mitra–Varuna, Spenta Mainju – Angra Mainju, Ormuzdas–Arimanas), o ir lietuvių tautosakoje pora Dievas–Velnias aiškiai egzistuoja. Ipatijaus metraštis toliau mini Divirikšą [Zuikių dievą] ir Medeina, taigi seka būtų tokia: Nunadiėvis–Teliavelis, Perkūnas, Medeina, plg. tautosakinę eilutę Dievas–Velnias, Perkūnas, Laumė.

J. Malalos kronikos interpas šią eilutę išdėsto kiek kitaip: Andajus, Perkūnas, Žvorūna, Teliavelis. Čia einama „nuo viršaus į apačią“, išvardijami dangaus, atmosferos, medžioklės, chtoninės sferos dievai, arba, jei norime, einama pagal „diumezilinę“ trinarę schemą: maginės, kontraktualinės sferos suverenų Andajus, žy-

nių ir galbūt valdovų dievas, Perkūnas – karo funkcijos globėjas, Žvorūna ir Teliavelis – trečiosios, ekonominės funkcijos suvereniai. Taigi vėl – Dievas, Perkūnas, Laumė, Velnias. Beje, Perkūnas abiejuose sąrašuose minimas greta deivės.

J. Dugošas lietuvių dievus išvardija kiek kita tvarka, pagal *interpretatio romana* principą, bet ir čia matome keturis dievus, tris vyriškus ir vieną deivę – Vulkaną, Jupiterį, Eskulapą, Dianą⁴⁶. Pagal N. Vėlių, „Dlugošo minimi lietuvių dievai panašūs į metraštyje minimus Mindaugo garbintus dievus. Dlugošo Jupiteris daugmaž atitinka Ipatijaus metraščio Nunadiėvį (Dievą) ir Diviriksą (Perkūną), Vulkanas – Teliavelį, Diana – Medeina“⁴⁷. Matyti, kad Dlugošas, žūtbūt romanizuodamas lietuvių dievus, sutrinka Dievo ir Perkūno atvejų: romėnuose tai vienas dievas. Todėl pridedamas Eskulapas, kurį Dlugošas supranta kaip žalčių globėją (apie Eskulapą dar kalbėsime). Šiaip ar taip, Dlugošas stengiasi sąrašą pritempti prie ketvertuko – trijų dievų ir deivės, prie mums jau pažįstamos schemas.

Nenoriu griežtai teigti, kad Teliavelis yra tiesioginis folklorinio velnio atitikmuo, o tautosakinė laumė sutampa su Žvorūna/Medeina. Tačiau tai yra atitinkamų sferų atstovai. Velnio ryšys su kalvyste tautosakoje gerai žinomas, laumė su medžiokle, tiesa, nesuartėja, bet N. Vėlius, aptardamas Medeinos ir Žvorūnos įvaizdžius, teigia, kad šios deivės „savo ištakomis ko gero nusi-driekia į Tacito minimą aisčių garbintą Dievų Motiną. Kad ir ner-ryškius deivės Žvorūnos, iš dalies ir Medeinos pėdsakus (ypač joms būdingą ryšį su derlingumu) galima atsekti lietuvių folklo-riniame laumės paveiksle“⁴⁸. Išties, jei Žvorūna ir Medeina yra trečiosios, ekonominės, sferos atstovės, jų ryšys su vaisingumu ir pan. neišvengiamas. Antra vertus, minėti šaltiniai daugiau at-spindi oficialiąją XIII a. lietuvių religiją, valdovų ir karių išpažin-tus dievus, o kariams daugialypiame deivės asmenyje artimiausias galėjo pasirodyti Artemidės/Dianos aspektas, kuris vėlesniais laikais galėjo iš dalies nunykti ar pakisti, taip J. Lasickis XVI a. Medeina įvardija miško deive⁴⁹.

„Zuikių dievas“ panteone. Penktasis asmuo

Ar lietuvių panteone buvo Zuikių dievas – klausimas kiek groteskiškas, bet teisėtas ir dėl jo XIX–XX a. tyrinėtojai gerokai laužė galvas, nes mįslė užduota labai rimtame ir patikimame šaltinyje, o problema ta, kad neaišku, ar šaltinis netyčiom neapsiriko, kokį medžioklės prietarą hipostazavęs iki atskiro dievo rango.

Ipatijaus metraštis, sudarytas XIV a. pab. – XV a. pr. mini Lietuvos karaliaus Mindaugo garbintus lietuvių dievus: „aukojo: visų pirma Nunadiėviui ir Teliaveliui ir Diviriksui, Zuikių dievui ir Medeina; jei vykstant į medžioklę išbėgdavo į lauką zuikis, į mišką nežengdavo ir nedrįsdavo jame nei rykštės nulaužti“ (BRMŠ I 260–261). Šaltinis patikimas, kad ir dėl to, jog Voluinė ir Haličas nuo XIII a. pradžios palaikė glaudžius ryšius su Lietuva, o jos kunigaikštis Švarnas netrukus po Mindaugo mirties apskritai metus valdė Lietuvą (1267 m.). Mitologinė jo dalis koreliuoja su J. Malalos kronikos slaviško vertimo intarpu, kur sakoma, kad Sovijus įvedęs aukojimus „Andajui ir Perkūnui, kitaip tariant griastiniui, ir Žvorūnai, kitaip tariant kalei, ir kalviui Teliaveliui, nukalusiam jiems Saulę“ (BRMŠ I 266, 268). Nunadievis ir Andajus šiuo metu laikomi eufemistiniais Dangaus Dievo vardais, Diviriksas neabejotinai Perkūnas, Teliavelis abiejuse šaltiniuose sutampa, Medeina ir Žvorūna – medžioklės funkcijas apimanti deivė (vienas vardas papildo ir paaiškina kitą); tai, beje, nereiškia, kad jos funkcijos apsiriboja būtinai vien medžiokle. Vien tik Zuikių dievas nepasikartoja.

Tai leidžia daryti labai įvairias prielaidas, pradedant tuo, kad Zuikių dievas yra „perrašinėtojo klaida“⁵⁰ baigiant tuo, jog tai miško dievas ar Medeinos epitetas (N. Vėlius ir dauguma tyrinėtojų iki jo tokio teiginio laikosi) ar kad Zuikių dievas sąmoningai ar nesąmoningai „padarytas“ iš medžioklės prietaro (šio straipsnio autorius).

Tiesą sakant, pirmojo Lietuvos karaliaus Mindaugo garbinto Zuikių dievo atvejis yra tikrai groteskiškas, ir tyrinėtojai

įžiūri čia nesusipratimą – ar šaltinio autoriaus mistifikaciją, ar mėginimą sumenkinti pagonišku dievų įvaizdžius. Tokių dalykų šaltiniuose išties pasitaiko, ir tyrinėtojų įtarumas šiuo atveju neatmestinas.

Vis dėlto atrodo, kad Zuikių dievo byla peržiūrėtina.

Mat Zuikių dievas mitologiškai nėra unikumas. Keltuose, tarkime, yra jo atitikmuo, tyrinėtojų apibrėžiamas būtent taip. Štai keltų (tikriausiai medžioklės) dievo atvaizdo iš Le Touget aprašymas: „dievybė prieš save rankose laiko gyvą zuikį, kuris be baimės žvelgia į šunį, kairėje kompozicijos pusėje pasistiebusi jį apuostinėjanti. Šuo ir zuikis čia neatrodo priešiški“. Toliau pastebima, kad keltuose egzistuoja zuikio ir deivės motinos ryšys. Iš esmės ši skulptūra tegali būti apibūdinta kaip Zuikių dievo atvaizdas.

Tad keltuose Zuikių dievas yra, o turint omenyje besikau-piančias keltų/baltų religines mitologines paraleles ar tiesiog tipologinius dalykus, belieka pripažinti, kad Zuikių dievas iš Ipatijaus metraščio yra autentiška lietuvių mitologijos asmenybė. Juolab Žvorūna kitame šaltinyje vadinama kale – Zuikių dievo atvaizde irgi matome šunį. Žvorūna kaip kalė priklauso neblogai žinomai deivės mitologemai, ypač tada, kai deivė gravituoja į laukinės gamtos bei medžioklės sritį.

Tad Zuikių dievas ir Žvorūna esti pora, neatsitiktinai sujungta Ipatijaus metraščio fragmente. Žinoma, galima tarti, kad tai medžioklės dievų pora, bet tai dar ne visa semantika.

Žvorūna/Medeina nesyk tapatinta su antikinė Artemide/Diana kaip medžioklės deivė, tačiau šiaip Artemidės funkcijos platesnės. Neturime pagrindo abejoti funkcinio Artemidės/Žvorūnos tapatumu, tad ir Zuikių dievo klausimą galima mėginti sieti su Artemidės lauku.

Vėlyvokas, bet šiaip patikimas XV a. autorius bizantietis Laonikas Chalkokondylas apie senąją žemaičių religiją rašo: „Šita gentis garbina Apoloną ir Artemidę“ (BRMŠ I 541). Žinia skurdi, bet neatrodo, kad autorius būtų tiesiog pasinaudojęs antiki-

niu „hiperborėjišku“ stereotipu, kitos jo žinios rodo neblogą autoriaus informuotumą dėl baltiškos medžiagos (plg. ten pat N. Vėliaus pastabą).

Klausimas, ar už Apolono negalėtume išžiūrėti Zuikių dievo, gali būti keliamas. Apolonas ir Artemidė iš esmės dvyniai, brolis ir sesuo visą laiką padeda vienas kitam ir yra greta. Medeina ir Zuikių dievas irgi minimi drauge. Apolonas graikams asocijavosi su hiperborėjais, krašutinėje šiaurėje gyvenusiomis gentimis, beje, kaip ir Artemidė⁵¹. Atrodytų, kad Zuikių dievas būtų eufemizmas, apibūdinantis kažkokį su Žvorūna/Medeina susijusį dievą, kurio tikrinis vardas mums nežinomas ar jo negalime tiksliai atsekti.

Antikai ir vėlesniems autoriams kitų transalpinės Europos dievų įvaizdžiai klasikinį Apoloną galėjo priminti dėl labai įvairių priežasčių. Apolonas graikų mitologijoje – karys, gydytojas, magas, orakulų steigėjas, meilės nuotykių herojus, keršytojas, keliautojas, susijęs su žemdirbyste ir Saule – su labai daugeliu skirtingų funkcijų. Įtikėtina, kad Apolonas su kokiais konkrečiais europiniais dievais buvo gretinamas dėl vienos kurios funkcijos, o ne dėl viso prieštaringo dievo funkcijų komplekso.

Cezaris Apolonu įvardijo keltų Diankechtą, ar kitaip Mak Oką, dievą karį ir gydytoją.

Vis dėlto klasikinis Apolonas Lietuvoje vargiai tikėtinas. Chalkokondylo aprašymą gal reikėtų skaityti nepažodžiui ir labiau orientuotis ne į antikinį, o į mitologinį Šiaurės Europos kontekstą. Ir dar: Chalkokondylas yra bizantietis, tad jo palyginimų laukas „natūraliai“ susijęs su graikų mitologija. Mums čia praverstų žvilgsnis iš kitos pusės, būtent iš romėnų bei keltų mitologijos, ar romėniško-gališko Romos provincijų sinkretizmo.

Pirmoji pora, kuri geriausiai atitiktų Žvorūnos/Medeinos ir Zuikių dievo porą, tai romėniška – gališka Dianos ir Silvano pora, žinoma keltų gyventose teritorijose. Iš pirmo žvilgsnio ši pora gali labai stipriai Artemidės ir Apolono porą, tačiau yra ir esminių skirtumų, kurie Dianos ir Silvano prigimtį ir jungtį labai suartina su lietuviška jungtimi.

Diana keltuose ženkliai atitolsta nuo klasikinio Dianos įvaizdžio; nors ji yra nekultivuotos žemės, miškų, medžioklės globėja, ją lydi liūtai, zuikiai, gyvatės, ji įgauna gyvybės globėjos, augalijos ir žvėrių klestėjimą prižiūrinčia dievybe; viena jos jungčių – su Silvanu, romėnų miško dievu, klasikinėje mitologijoje kiek degradavusiu dievu, perėjusiu į plebso dispoziciją, tačiau keltuose jis, pasirodydamas drauge su Diana, prižiūri nekultivuotą žemę, mišką, medžioklę, be to, įgauna dar vieną papildomą funkciją – sąsajas su pomirtiniu gyvenimu, kalvyste. Įrašuose jis vadinamas „miškų karaliumi“, vaizduojamas kaip medžiotojas, ginkluotas lanku, strėlėmis, lydimas šuns, kartais su kūju rankose, jo stabai kartais statomi atkampiausiose vietose, pelkėse. Carlsisle esančio altoriaus reljefe Silvanas vaizduojamas raguotas ir – o mums svarbiausia – su zuikiu.

Atitinkamai paralelės gana aiškiai nurodo, jog Zuikių dievas ir Medeina yra mitologiškai reali pora, kurią keltuose atitinka Silvanas ir Diana. Čia ne paviršutiniški sutapimai, sutampa kompleksai. Atitinkamai galėtume manyti, kad bizantiškas šaltinis, minėdamas žemaičių garbinamą Apolono ir Artemidės porą, omenyje galėjo turėti greičiau Zuikių dievą ir Medeina/Žvorūną. Nors ši prielaida, kaip matysime, nėra galutinė.

Zuikių dievas nelaikytinas tikriniu vardu, tai jo apibūdinimas, vieno jo aspekto nusakymas; galimas dalykas, jis nėra vien medžioklės dievas. Tačiau pastaroji funkcija neabejotina; ją galime pastebėti lietuvių sakmėse apie neįprastus medžiotojų nuotykius miško glūdumoje. Mato Slančiausko surinktose sakmėse tokių atvejų ne taip mažai, ir ne vienas jų siejasi su zuikiais. Paprastai kokių nors bėdų atsitinka, pažeidus sakralinį priesaką (medžiojant sekmadienį ar šaunant į komuniją – plg. Mindaugo sergėjimąsi nepažeisti miško, iš kurio išbėgo zuikis). Taip sekmadienį medžiojusiam strielčiui nepažįstamas milžiniškas raudonlūpis, baisus, per pusantros pėdos liežuvį iškišęs gončas (skalikas) atgena dvylika zuikių, ir neatstoja, tik šovus į jį rožančiaus medalionu, nurūksta į mišką (SŠLS Nr. 355) – plg. šuns/zuikio

sąsają. Medžiotojui, šovusiam į komunikantą, velnias atgabena zuikį už ausų ir laiko, kad būtų lengva pašauti (SŠLS Nr. 404), tik tokie zuikiai ir nušauti atrodo keistai, plg.: „Tokius zuikius, ir į Rygą nuvežęs, negali parduoti, kur su velniu nušauti: asą apsi-ašaroję, apsilverkę ir da vis ašaros tekančios. Tokius vokiečiai pažįstą ir saka: „Ja, tas yr su velniu nušautas“ (SŠLS Nr. 405). Kartą šeštadienio vakare medžiojusį šaulį vėl „koks dvylika“ zuikių, nekrentančių nuo muškietos šūvių, parsiveja iki pat namų durų“ (SŠLS Nr. 481).

Daugybę tokių ir panašių tikėjimų surinkęs N. Vėlius knygoje „Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis“⁵² kelia prielaidą, kad kiškių sąsajos su velniu leistų manyti, jog Zuikių dievo atvejis irgi priskirtinas mitologinio Velnio sferai. Mums irgi kiltų įtarimas, kad Zuikių dievas galėtų būti jei ne Velnias pats (toks, koks jis rodomi XIII a.), tai bent jau priklausytų jo sferai. Juolab kad folklorinis velnias su medžiokle ryšį turi: „Kadangi tam tikru laikotarpiu velnias buvo įsivaizduojamas miškui ir žvėrimis artima mitine būtybe, jis galėjo būti įsivaizduojamas ir medžiotojų globėju, nes mitologijoje žvėrių globėjai dažniausiai rūpinasi ir medžioklės reikalais“⁵³.

Taigi klausimas formuluotinas taip: ar Ipatijaus metraščio minimas Zuikių dievas yra *tas pats* lietuvių folkloro personažas, tas pats mitologinis velnias? Juk tradiciškai mitologijos tyrinėjimuose teigiama, kad XIII a. šaltiniuose Velnio sferai atstovauja Teliavelis, mitinis dievas kalvis?

Greičiausiai reikėtų manyti, kad Zuikių dievas buvo atskiras, tik vėliau sutapęs su folkloriniu velniu, kuris apskritai šaltiniuose atsiranda tik XVI a. kaip piktosios dvasios vardas, o dievų sąrašuose, net vėlyvuose, tokiu vardu nepasirodo. Tad klausimas nusikelia dar toliau: kiek folklorinis velnias yra sinkretiškas?

Zuikių dievas būtų ne tik medžioklės dievas, bet ir žvėrių globėjas, Silvano raguotumas keltų bareljefuose primena ne tik archajinę universalią Žvėrių Viešpaties figūrą, bet ir konkretų keltų Kernuną, Cernunnos, raguotą miško ir jo žvėrių dievą kel-

tų mitologijoje. Įdomu, kad lietuvių pasakoje iš M. Slančiausko pasakų rinkinio⁵⁴ yra nepaprastai svarbi archaiška detalė. Pasakose dažnai mergaitė pažada ma velniui, sutiktam miške ar pakely, meškai, gyvenančiai girios trobelėje. Tačiau šioje pasakoje mergaitė atitenka raguotam vyrui (kurį, beje, pamilsta, „kad ir jis raguots, ale jis mane labai myli“, toliau siužetas daugmaž tradicinis). Šioje pasakoje vartojamas posakis „žmogus su ragais“, jis vienas gyvena miško gelmėje stovinčioje trobelėje, pertekusioje visokeriopa gausa. Jis vadinamas „raguočiu“, „raguotuoju“, kyla įspūdis, jog čia klasikinis velnias ir visa byla, tačiau nuolat kalbant „raguotasis“, velnias tepaminimas syki, kai tėvas, – prieš pažadėdamas dukrą „žiūriąs į tą raguotąjį – kad jis ne velns“. Taigi miško tankmėje gyvena raguota mitinė esybė – tačiau tai *ne velnias*.

Galimas dalykas, tai keltų Silvano, lietuvių Zuikių dievo atitikmuo. Pabrėžiamą miško dievo raguotumą palydi tvirtinimas, jog tai *ne velnias*.

Ir išties, nors Zuikių dievas ir įtraukiamas į folklorinio velnio sferą, nėra mitologinis Velnias. Šis įtraukimas vėlyvas.

Dabar vėl grįžtame prie Apolono/Artemidės. N. Vėlius, nagrinėdamas velnio ir žvėrių sąsajas, daro išvadą, jog velniui artimiausias žvėris, be zuikio ir meškos, yra vilkas, gyvūnas, kurį velnias dar ir sukūrė, – pagal chtoniškosios mitologijos reikšmenis N. Vėlius daro išvadą, jog mitologinis Velnias galėjo būti artimas Apolonui, irgi siejamam su vilkais ir panašia atributika⁵⁵. Čia N. Vėlius sieja Velnį su Apolonu, tačiau šios sąsajos pernešygos neplėtoja, nes trūksta grandies – kiškio ir Apolono ryšio. Jo ir nėra. Tačiau Apolonas ir Velnias išties netolimi (muzika, metamorfozės, gydymas ir kenkimas), kaip netolimi Velnias ir keltų Lugas, germanų Odinas. Įdomiausia, kad su Apolono–Lugo–Odino linija Velnias sutampa, tačiau jį nepatenka Zuikių dievas, priklausantis jau atskirai mitologinei sferai.

Atrodo, kad Zuikių dievas buvo atskiras dievas, tik gero, kai vėliau įėjęs į folklorinio velnio įvaizdį. Deja, taip ir nepavyks ta identifikuoti jo vardo, nors jis gal taip ir buvo vadinamas –

Zuikių dievu. Dievų vardai lietuvių religijai tebefunkcionuojant dar buvo slėpiniai ir juos dengdavo eufemizmai. Dar viena išvada – lietuvių sakmėse ir pasakose būtų galima ieškoti šio Zuikių dievo pėdsakų; jis siejamas su medžiokle, yra žvėrių šeimnininkas ir gana ženkliai skiriasi nuo Velnio. Galimas dalykas, tai senojo Žvėrių Viešpaties, Žvėrių valdovo reliktas. Jei šios prielaidos pasitvirtintų, būtų galima kelti klausimą apie lietuvių folklorinio velnio įvaizdžio sinkretiškumą. Žinome, kad šiame įvaizdyje liejasi senojo dievo Velnio ir krikščioniškos piktosios dvasios semantika; tačiau, galimas dalykas, šią natūralią sinkretiką papildė dar ir „vidinė“ sinkretika, t. y. į folklorinio velnio sampratą gali būti įtraukta ir dar vieno dievo (ar kelių dievų) tradicija.

Laumė/Žvorūna/Medeina: tapatumo klausimas

Šiame poskyryje mėginsime šią problemą pasklaidyti lyginamuoju požiūriu; darome prielaidą, kad Laumė gali būti tapati ar artima Žvorūnai/Medeinai, tačiau akivaizdu, jog ta prielaida iki hipotezės lygmens dar nepakyla. Trūksta visų pirma abiem dievybėms ar mitologinėms esybėms bendrų požymių – lietuvių Žvorūna/Medeina charakterizuota labai menkai, ypač mažus yra jos apibūdinimas „kale“ ir žvėriškumo atributika.

Vis dėlto tokiais atvejais gali pagelbėti lyginamieji metodai. Juolab iranėniškoje tradicijoje, tadžikų mitologijoje yra mitinė esybė, kuri turi ir „laumiškų“, ir „žvėriškų“, ir „kalės“ atributų. Tai *albasti*.

Toliau remsimės tadžikų etnologo O. Murodovo pateiktais šios mitinės būtybės apibūdinimais⁵⁶. Albasti įsivaizduojama tiek antropomorfinio, tiek zoomorfinio pavidalo. Ji pasirodo ir kaip sena, bjauri moteris nukarusiomis krūtėmis, ilgais plaukais, bet ir kaip graži mergelė, mergina. Vienaip ar kitaip jos gyvena miškuose, kalnuose, olose, kur 40 dienų miega, o paskui išeina pasieškoti sau maisto. Jos keliauja upeliais, arykais, kanalais ir prisiartina prie žmonių gyvenviečių. Nepaprastai pavojinga mo-

terims, ypač nėščiosioms bei gimdyvėms, vakarais artintis prie vandens. Albasti dažnai matoma besimaudanti upelyje arba prie upelio besiplaunanti ir besišukuojanti plaukus. Jos vaikšto ir tuščiais keliais. Stengiasi numarinti kūdikius, pakenkti vaikams.

Čia tadžikiškos laumės. Kaip ir lietuvių laumė, albasti matoma prie vandens telkinių, besiskalbianti, besiprausianti, besišukuojanti, todėl vakarais stengiamasi prie vandens telkinių nesiartinti. Ji arba atstumianti moteris didelėmis krūtimis, arba graži mergelė, kurią galima sutikti ir keliaujant tuščiu keliu. Laumės stengiasi apmainyti kūdikius ir vaikais apskritai labai domisi.

Zoomorfiniu pavidalu albasti pasirodo įvairiu pavidalu, bet beveik visada – kaip gyvūnų patelė. Dažnas jos pasirodymas kale. Pagal vienos tadžikų šamanės liudijimą, albasti – bjaurus, nevikrus, pilkų akių šuo su pilkomis dėmelėmis virš akių, pilkomis dėmėmis kailiu. Kita šamanė teigia, jog visi šunys savo prigimtimi susiję su albasti, trečia: „albasti yra visų šunų vyriausia“⁵⁷ (sic!). Taigi, turime Žvorūną kalę ir galime suprasti, kad jos siejimas su laume tipologiškai pagrįstas.

Albasti kaip kalė ar gyvūnų patelė įsivaizduojama turinti daugybę ilgų, nukarusių spenių, kuriais maitina savo palikuonis. Kaip moteris – vienoje krūtyje turinti saldų pieną, kitoje nuodus, jai patinkantį asmenį maitina pienu, nepatinkantį – nuodais. Ji gali atimti iš moterų jų vaikus, kaip ir lietuvių laumė. Albasti „žvėriškumas“ dar gali suteikti galimybę kiek kitai pažvelgti į „Zuikių dievą“, kuris minimas greta Medeinos – jis būtų Medeinos reprezentantas, pasiuntinys, gal ir Medeinos hipostazė. O gal ir vienas neatskiriamos dieviškos diados polių.

Pirmadienio problema

Ryšėjanti pirmapradė dievų diada (Dievas ir Velnias) kečia tam tikrą genealoginę problemą, juolab kad jiedu kartais pavadinami broliais. Tokiais atvejais tiek mitologinė, tiek paprasta logika siūlytų paieškoti tėvų, ir pirmiausia – pažvelgti į tėvo

asmenį. Jo sutuoktinė čia turėtų būti ta pati Deivė, Tacito įvardijime visiškai aiškiai apibrėžta kaip dievų motina tikriausiai pagal Gajos, gal ir Kibelės analogijas.

Antra vertus, tas hipotetinis pirmasis Dievas nėra bent kiek aiškiau apibrėžtas, jei jis ir buvo, mitologiškai visiškai tikėtina jo eliminacija, išstūmimas. Etiologinės sakmės užsimena apie Dievo ir Velnio brolystę, tačiau *tėvo* problema sublimuota, tai, beje, nėra keista nei Sigismundo Freudo teorijos požiūriu, nei krikščionybės įtakų, be abejo, eliminuojančių „Tėvo už Tėvo“ idėjos galimybę, nei pačios mitologijos perspektyvoje. Teogonijos, pasakojančios apie dievų kartų kaitą, apie tai, kaip pasaulio valdymo funkciją perima „dabartiniai“ dievai, kalba apie pirmadiėvių eliminavimą ar nuvertimą. Šiame skirsnyje pasitelksime dvi iš dalies artimas teogonijas – hetitų ir graikų.

Hetitų teogonijoje minimas pirmadiėvis Anu (giminingas šumerų pirmadiėviui An, babiloniečių Anu). Savo galią ir valdžią Anu įgavo nugalėjęs dar ankstesnį dievą Alalu. Anu šiam Alalu ištikimai tarnavo devynerius metus (kai kuriuose perskaičymuose – amžius), tačiau galiausiai neištvėrė ir, užpuolęs Alalu, privertė jį slėptis požemiuose. Anu tapo vyriausiuoju dievu, o jo tarnu, betarpišku dieviškųjų reikalų tvarkytoju, „rykūnu“ tapo Kumarbis, taigi pastarasis užėmė tą pačią vietą, kurią iki savo maišto turėjo Anu. Pirmojo vizirio ar pavaduotojo vieta nepaprastai gundanti; Kumarbis teatsilaiko devynerius metus ir užpuola Anu. Tasai sprunka į dangų, nes požemiai užimti, ir ten jo lauktų savų sąskaitų su Anu turintis Alalu. Bet Kumarbis vejasi Anu, pagriebia jam už pėdų ir nutrenkia žemėn. Pakeliui Kumarbis nukanda Anu lytinius organus ir juos praryja.

Šiuo savo žygdarbiu Kumarbis džiaugiasi ir nepaprastai didžiuojasi. Tačiau Anu ne be ironijos pastebi, kad tokie dalykai nepraeina be pėdsakų: jis taria Kumarbiui, kad tasai nėščias. Persigandęs Kumarbis išspjauna, ką dar turėjo burnoje. Sėkla krenta ant Kanzuru kalno, kur iš jos atsiranda deivė. Tačiau likusi dieviškoji sėkla bręsta Kumarbio viduje. Kumarbis tampa nėš-

čias Audros dievu, Tigro upe ir dar trimis dievais. Kitoje versijoje sakoma, jog Kumàrbis taip pradeda meilės dievą, kurį iš jo šono išpjauna Anu brolis Ea. Po šių įvykių Kumarbio galia sumenksta, jį įveikia ir naujuoju dievų valdovu tampa Tešubas, audros ir griausmo dievas⁵⁸. Žemiau pateikiame vienos versijos vertimo fragmentą (vertė Sigitas Geda):

*Ir įkando jis Anu į koją,
Nukando jam vyrišką jėgą,
Ir tarsi koku bronzos gabalu
Pavirto ji Kumarbio kūne.
Vos spėjęs praryt dievas Kumarbis
Visą priešų vyrišką jėgą,
Džiaugsmingai nusikvatojo.
Betgi Anu, į jį atsigręžęs,
Tokią kalbą su juo pradėjo:
Džiaugiesi dabar tu, prarijęs
Visą mano vyrišką jėgą.
Bet džiūgauji tu, beje, veltui!
Sunkenybę tavę palieku aš,
Visų pirma, dabar esi nėščias [...]
Šitaip Anu pabaigė žodį,
Nupleveno sau į padanges,
Nematomu tapo aukštai⁵⁹.*

Ši istorija baigiasi įdomiai – Anu tampa *nematomas*, o tai išties aukščiausios dangiškos dievybės požymis, o drauge – ir eliminavimo, radikalaus dievybės pašalinimo apraiška. Beje, nors Anu netenka vyriškosios galios, per Kumarbį jis vis vien susilaukia palikuonių, tarp jų Audros dievo, aktualaus hetitų panteono valdovo.

Graikų teogonijoje įvykiai tokie:

Pirmadievis Uranas sukilusius sūnus kiklopus nutrenkia į Tartarą, Gaja pagimdo jam septynis titanus, tačiau, keršydama už ištremtus kiklopus, įkalba titanus tėvą nuversti; pats jauniausias

jų, Kronas, pagriebęs pjautuvą iš „žilos geležies“, užpuola miegantį Uraną ir jį iškastruoja. Nupjautas genitalijas jis pagriebia kaire ranka ir sviedžia jas į jūrą drauge su pjautuvu. Iš Urano sėklos, nukritusios ant Gajos, t. y. Žemės, ji pagimdo tris erinijas – Alektę, Tisifonę, Megerą, kurios keršija tėvažudžiams ir priesaikų laužytojams. Iš jūron patekusios Urano spermos („jūros putos“, kurią matome Renesanso dailininkų paveiksluose) gimsta meilės deivė Afroditė (romėnų Venera). Taigi Kronas tampa naujuoju dievų valdovu, paėmęs valdžią maždaug taip pat kaip ir Kumarbis⁶⁰. Tiesa, laikai keičiasi, ir Kronas vyriškąją Urano galią atima kiek civilizuočiau nei hetitų dievas. Kaip žinome, Kroną vėliau savo ruožtu nuverčia Dzeusas. Iš esmės Dzeusas – graikiškas hetitų Audros dievo, Tešubo, atitikmuo. Uranas panašėtų į Anu, beje, Uranas irgi dangaus dievas, tapatinamas su dangaus skliautu, ir mitologiniuose įvykiuose daugiau nebedalyvaujantis.

Krono ir jo romėniškojo atitikmens Saturno pjautuvas tampa neatsiejamu jo atributu. Be to, Kronas Saturnas buvo tapatinamas su paskutine tais laikais žinoma planeta, septintąja. Kartu tai buvo ir mirties planeta, ženklinanti mirtį. Nuo to laiko, žinoma, gan sudėtingu keliu – pjautuvas, o vėliau dalgis – yra Mirties simbolis; Giltinė laiko dalgį.

Jeigu mėgintume praplėsti kastracinių teogonijų motyvų galimo ieškojimo lauką, į akis išsyk kristų žinoma lietuvių pasaka „Eglė žalčių karalienė“ (LPK 425 D). Žilvinas čia užkapojamas dalgiais, jis pasirodo ar žada pasirodyti „balta puta“ ar „kraujo puta“ virš vandenų (jūros, ežerų, marių ar upės) ar palei krantą. Pjautuvo ir dalgio paralelės bei Žilvino ir Urano manifestacijos „jūros puta“ yra ganėtinai akivaizdžios. Galima klausti, ar Žilvinas, paslaptingasis, neįtikėtinai keistai populiarios lietuvių pasakos personažas – kartais nebūtų siejamas su senąja dievų karta ar konkrečiai su Firmadieniu?

Lietuvoje dalgis atsiranda apie XIII a.; prieš tai, o ir vėliau, iki pat XX a., naudotasi pjautuvu. „Eglė žalčių karalienė“ pernelyg archajiška, pernelyg daug mito pėdsakų išlaikiusi pasaka,

kad būtų įmanoma ją laikyti vėlyvu dariniu; tad Eglės brolių dalgiai, tikėtina, kadaise buvo pjautuvai.

O pjautuvas, kuriuo įveikiama pirmadienio galia, yra graikų teogonijoje. Galima būtų daryti prielaidą, kad Žilvino nužudymas – kiek vėlesnis motyvas, pakeitęs kastraciją. Ši prielaida nepakimba ore. Per analogijas ją pagrįstų graikų teogonijos motyvas: putos vandens pakraštyje – tai vandens suplakti kraujas ir sėkla. Pjautuvo ir kastracijos ryšį patvirtintų ir kai kurios paralelės Rytų Afrikoje, pvz., *gala* genties vyrai iki pat šio šimtmečio į karo žygius nešdavosi pjautuvėlius ir nelaisvę paimtiems priešams kastruoti⁶¹. Nugalėti priešą dar ne viskas, svarbiausia – atimti iš jo vyriškąją galią, nužudyti jo palikuonis ir palikuonių palikuonis. Beje, įstabu, kad Lietuvoje pjautuvais paprastai pjaudavo moterys, dar iki XX a. pirmos pusės vyrai pjautuvų nenaudodavo.

Galima ir kita versija, iškelta N. Vėliaus studijoje apie Eglę žalčių karalienę; pagal ją, čia susiduriame su lietuvišku vaisingu mo, derlingumo mitų atitikmeniu, o juose kastracijos motyvas nėra retas, plg.: Ačio ritualuose svarbų vaidmenį vaidino derliaus nuėmimo įrankis – pjautuvas (juo išsikastruoja ritualus atliekantys žyniai, pakartodami mitą, pagal kurį pjautuvu neva išsikastravęs pats dievas Atis)⁶². Tačiau prie „Eglės“ semantikos dar grįšime kitame skirsnyje.

Kol kas pakanka pastebėti, kad pasakoje Žilvinas – chtoniškoji būtybė, kai kuriose pasakose, kaip pažymi N. Vėlius, Žilvinas vaizduojamas ir Velniu, gyvate, slibinu, žuvimi, žmogumi, turinčiu žuvies uodegą⁶³. Toks kaitaliojimas gali būti pasakos ypatybė, tačiau apskritai chtoniškosios būtybės savo pavidalą gali kaitalioti laisvai. Kai kurie Žilvino įvaizdžiai aiškiai daro jį „slibiniška“, vandens ar net pirmapradžių vandens dievybe, plg. pusiau žmogaus, pusiau žuvies pavidalą – babiloniečių dievas Ea, išminties ir vandens dievas, buvo įsivaizduojamas pusiau žmogumi, pusiau žuvimi⁶⁴.

Mūsų atveju Žilvino priklausymas chtoniškajai, t. y. ir Velnio sferai, labai įdomus⁶⁵, nes jau rašėme, kad lietuvių tautos-

koje labai daug liudijimų, nurodančių Dievo, ypač Perkūno, opoziciją Velniui. Pagrindinis indoeuropiečių mitas kalba apie Griausmavaldžio ir jo chtoniškojo priešininko kovą, pasibaigusią Griausmavaldžio pergale. Ir vis dėlto tiesioginis Žilvino siejimas su Perkūno ir Velnio kova, ko gero, būtų pernelyg skubotas bei paviršutiniškas.

Lietuvių mitologijos fragmentai, atrodytų, tebeišlaiko atminimą apie Pirmadienvį ištikusį likimą. Paprastai dievybei aukojamas gyvūnas kažkaip susijęs su jos išvaizda, turi kažkokį jos atributą ar dėl kurių nors priežasčių priklauso jos mitologinei aplinkai. Deivės motinos gyvūnas gali būti šernas (vislumo, „santykiavimo su žeme“ analogijos), Griausmavaldžio, tarkime, Perkūno ar Toro – ožys (galbūt dėl to, kad Griausmavaldis paprastai įsivaizduojamas „su ragais“ ar dėvintis raguotą šalną, barzdotas) ir pan. Šiuo aspektu įdomių užuominų randame XVI a. antroje pusėje M. Strijkovskio „Kronikoje“ sudarytame šešiolikos lietuvių dievų sąrašė, kuriame ties kiekvienu dievu paminėtos ir jam skiriamos aukos bei apeigos⁶⁶. Dievams dažniausiai aukojami gaidžiai ar vištos. Ir tik trims dievams iš šešiolikos aukojami vien tik kaplūnai, t. y. romyti gaidžiai. Tai Prokorimas, įžymiausias dievas, sąrašė minimas pirmuoju, Sotwaros, gyvulių dievas, ir Dzidzis Lado, pasak M. Strijkovskio, „Didysis Dievas“.

Visi šie dievai turi konkretų „pirmapradišką užtaisą“. Prokorimas minimas pirmuoju, apibūdinamas kaip „įžymiausias Dievas“. Kaplūnai jam būdavo aukojami ne pjaunant, o užmušant pagaliu, tik mušant nebuvo galima kalbėti; trečiąją aukos dalį suvalgydavo patys aukotojai, antra trečioji skirta žyniams, paskutinė dalis būdavo deginama. Apskritai mušimo scena primintų S. Freudso „Totemo ir tabu“ sceną, religiją aiškinančią kaip tėvo nužudymą išstumiančią neurozę⁶⁷. Jei tai, kad Prokorimui aukojamas romytas gaidys gal nurodytų į atitinkamą Prokorimo charakteristiką, tylėjimas gaidžio mušimo metu gali iš dalies (nors ir nebūtinai) teigti Prokorimą esant nutolusiu, „tylinčiu“ dievu, *deus otiosus*. Pats vardas kildintinas iš prakorauti, „pirmam paragauti

duodamą kam valgi, gėrimą“ ir papildomai rodo ypatingą Prokorimo, Prakorimo pirmapradiškumą. Tai gali būti ir Dangaus Dievo epitetas, eufemizmas, tačiau, antra vertus – ir mūsų ieškomas Pirmadievis, Dievas buvęs iki Dangaus Dievo.

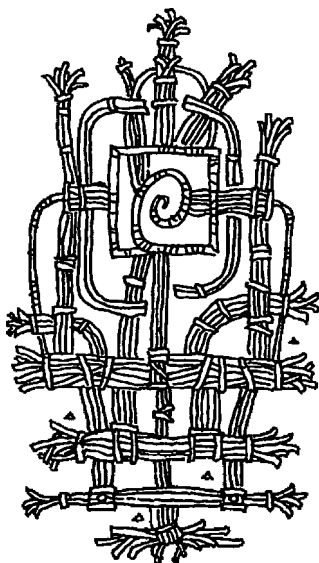
Sotwaros, Sotvaras; galvijų dievas, gali būti etimologizuojamas kaip „Sutvertojas“, „Sutvaras“, irgi priskiriamas pirmiesiems dievams, bet ši prielaida nėra labai tvirta. Dievavardis galėtų reikšti tiesiog aptvarą, sutvarą, gardą gyvuliams. Vis dėlto jei tai ir galvijų dievas, galima manyti, kad jis sietinas su Velnio sfera, kuriam priklauso gyvuliai pagal N. Vėliaus teoriją. Tačiau jei atkreipsime dėmesį į *gyvulio* ir *galvijo* skirtumą, verta prisiminti Kęstučio aukos epizodą – 1351 m. prisiekdamas ir dėdamas auką, jis aukoja žalą jautį, kreipdamasis į Dievą jis prašo atkreipti dėmesį į „raguotį“ (tekste *rogachina*, lotyniškame vertime *cornutum*)⁶⁸. N. Vėlius mano, kad, šią sutartį sudarant, aukota „Nunadievio tipo Dangaus Dievui“, karaliaus valdžios ir sutarčių globėjui⁶⁹. Jautis, šiaip ar taip, yra galvijas, tad jo aukojimas teikia tam tikrą galimybę laikyti, kad galvijų globėjas gali būti derinamas su įmanoma Sutvertojo, Sutvėrėjo prasme, tad Sotvaras gali turėti ir pirmapradžio dievo ypatybių. Kaplūnai jam aukojami „prieš ugnį“, o dangiška dievybė turėtų sietis su ugnimi.

Dzidzis Lado, pasak M. Strijkovskio, yra „Didysis Dievas“, tačiau, kaip galima spręsti iš greta pridedamo teksto, tai tiesiog iš dainos priedainio „pagamintas“ dievas, atsiradęs per nesusipratimą, kiti šaltiniai tokios dievybės nemini. Pasak M. Strijkovskio, merginos ir moterys jo garbei šokdavusios rateliu, giedodamos „Lado, lado, lado, didis mūsų Dieve“. Vis dėlto nekyla didesnių abejonių, kad čia kalbama apie Didįjį Dievą – o jam irgi aukojami kaplūnai.

Taigi trys lietuvių dievai iš šio sąrašo turi pirmojo dievo požymius, ir jiems aukojami būtent romyti gaidžiai. Kalba apie lietuviškos teogonijos galimybę, pirmadievio kastracijos motyvą turėtų būti įmanoma ir pagrįsta.

II.

„EGLĖ ŽALČIŲ KARALIENĖ“ KAIP TEOGONINIS MITAS



Šiuo vienu kastraciniu motyvu „Eglės žalčių karalienės“ teogoninis laukas dar neišsisemia. Pati pasaka labai įdomi mūsų jau nagrinėtų dieviškųjų struktūrų požiūriu.

Trumpai apžvelkime vieną kitą jos fragmentą; norėčiau pasakyti, kad tai tik keli žvilgsniai į pasaką, o ne nuodugni jos analizė. Tokiam darbui reikėtų specialios monografijos, juolab kad pasakos variantų užrašyta gerokai per šimtą ir jie gana skiriasi. Tik pamėginsime pasamprotauti, kur link vestų pasakos kaip teogoninio teksto analizė.

Pradėsime nuo vieno pasakos varianto, paskelbto Jono Basanavičiaus rinkinyje⁷⁰ („Apie Eglę ir Žilviną“).

„Mat kad kitąsyk, gilioje senovėje, buvo diedukas ir bobutė. Turėjo juodu dvylika sūnų ir tris dukteris, kurių jauniausioji buvo vardu Eglė“.

Iš pirmo žvilgsnio teogoninę mitologiją čia įrodinėti būtų gal naivu, tačiau... Diedukas ir bobutė (spėtinai dangus ir žemė, Uranas ir Gaja), pradinėje pozicijoje, pasakos pradžioje turi dvylika sūnų ir tris dukras, o čia išeiname į labai įdomų baltų mitologijos lauką. Pagal Simoną Grunau, kaip regis, perteikusi žodinę legendinę mitologinę prūsų tradiciją, „prūsų karalius“ Videvutis turėjo būtent dvylika sūnų ir tris dukteris; tarp jų ir buvo padalyta Prūsija. Dvylika ir trys – mitologinis baltiškas pradžios simbolis? S. Grunau išvardija šių asmenų vardus, sūnūs: Lytpho, Zamo, Sudo, Nadroo, Scalawo, Nattango, Barto, Galyndo, Warmo, Pomeso, Chelmo, Hoggo; dukterys: Cadina, Mita, Poggezana⁷¹. S. Grunau pateikta skaičiuotė atsiranda Prūsijos genčių organizacijos pradžioje, ji yra precedentinė. O precedentai savo ruožtu pakartoja mitologines „pradines situacijas“,

ir dvylika plius trys visiškai gali būti teogoninis-kosmogoninis mazgas⁷². Kitaip tokiu atveju atrodytų ir „diedukas su bobute“.

Antras epizodas: Eglė vyksta pas žaltį, kuris pasirodo besąs dailus jaunikaitis. „Tuojaus persikėlė visi ant netolimos salos ir iš ten nusileido į pažemę po mariomis, kur buvo žalčio puikiai išpuošti ir išrėdyti rūmai“. Šioje vietoje pasaka puikiai kosmologiškai informuota: Žilvinas ne šiaip nusileidžia į jūros dugną, o visų pirma persikeliamas į salą, o sala mitologijose – „ano pasaulio“, „laimingųjų pasaulio“ įvaizdis (graikų, keltų mitologijose tai ryšku). Antra vertus, sala vandenyse, siejama su vandenimis, požemiais ir žmogumi-žalčiu (žmogumi-žuvimi) gerai žinoma šumerų ir babiloniečių mitologijose, apie tai jau kalbėjome, lygindami Žilviną su babiloniečių Ea (šumerų Enki). Tai vandenų ir pasaulio pagrindų, išminties, pranašysčių dievas, jo šventykla yra marių viduryje. Tai tipologinis sutapimas, bet itin reikšmingas. Žaltys, gyvatė taip pat siejami su išmintimi.

Paskui sekama: „Eglė jau sulaukė tris sūnus: Aržuolą, Vuosį ir Beržą ir vienturtę jauniausią dukterę, vardu Drebulė“.

Čia jau visiškai įdomu. Turime klasikinę mūsų panteono ketveriukę: trys vyriškieji dievai ir deivė. Dievas, Perkūnas, Velnias, Laumė arba Nunadienis, Perkūnas, Teliavelis, Žvorūna/Medeina. Aiškėja tėvai – su vandenimis susijęs slibinas/žaltys/, stipriai pirmapradis dievas ir Eglė, su augalija, viršumi ir apačia susijusi deivė, turinti maginių galių (tai bus matyti per jos užkeikimo galią). Kažkur – „diedukas ir bobutė“, du pirmapradžiai dievai.

Palyginkime šią struktūrą su, pvz., mitologine germanų sistema. Tacitas mini, kad germanai garbina Merkurijų, Marsą, Heraklį, Izidę; atitikmenys germanų mitologijoje – Odinas, Tiu, Donaras (Toras), Frėja. Pastaroji – stipriai akcentuota vaisingumo deivė su visa čia derančia mitologine apsuptimi, kurios kol kas nenagrinėjame. Greta šio ketveto yra Nerthus, Žemė Motina, Terra mater. Nerthus yra *vaisingumo ir jūros* dievo Njordo sutuoktinė. Tacitas aprašo jai skirtas kulto apeigas: Nerthus stabas kultiniame vežime būdavo gabenamas prie ežero, kur jį

mazgodavo belaisvės; paskui jos būdavo nužudomos (plg. Eglę ir mirties prie pakrantės motyvą). Taigi

Eglė	Žilvinas
Ažuolas, Uosis, Beržas, Drebulė	
Nerthus	Njordas
Odinas, Tiu, Donaras, Frėja	
Dievų motina	Pirmadievis
Dievas, Perkūnas, Velnias, Laumė	
Nunadievis, Perkūnas, Teliavelis, Žvorūna/Medeina	

Galima pateikti dar išsamiai detalizuotiną, bet gan patikimą hipotezę: Eglė ir yra ta pati Tacito minima *dievų motina*, kurios aiškių atitikmenų lietuvių mitologijoje kaip ir nerasta. Ji ir būtų mūsų dievų ketverto Motina. Tacito teigimu iš esmės reikia pasitikėti: juk jis kalba ne apie Deivę motiną, o apie Dievų motiną, o tai ne tas pat. Deivė motina greičiau būtų ta *bobutė*, bet kol kas šios problemos nelieskime.

Žilvinas – pirmapradis *tėvas*, iš kurio vėliau atimama valdžia. Ją ne be konfliktų išsidalija jo vaikai, pasidalija sferas. Trys dievai yra broliai, siekiantys savo deivės sesers meilės (incestas dievų pasaulyje yra neretas).

Nenoriu vienareikšmiškai teigti, kad Eglė ir Žilvinas – tie patys pirmapradžiai dievai, tačiau juose galbūt atsispindi tas pats pirmapradiškų įvykių modelis, čia gali būti tiesiog pasakos terpėje įsispaudęs mitas. Bet tą problemą turėdami omenyje ir ketindami darbe prie jos dar sugrįžti, kol kas jos nesiaiškinsime, nes tyrimo stadija per ankstyva.

Trys broliai vėliau virsiantys medžiais gali būti identifikuojami, tačiau kol kas ta identifikacija tebūnie pateikta be didesnių ir platesnių įrodymų. Ažuolas tai Perkūno medis, abejonių dėl to nekyla. Uosis daugelyje tautosakos užuominų – šventas medis teoriškai gali būti siejamas su Dievu. Apskritai tautosaka šven-

tais medžiais, kaip pažymi N. Vėlius, dažniausiai laiko ąžuolą ir uosį⁷³. Velnias dažniau siejamas su beržu⁷⁴. Kodėl ąžuolas minimas pirmuoju, paaiškės vėliau, tai ta pati problema, kuri kyla atsiminus, jog anksčiau teigėme Dievo-Perkūno sūnystės santykio galimybę. Apie šią problemą kalbėsime specialiai, bet kol kas galima sakyti, kad tai vėlyvo panteono raidos etapo pasekmė, turinti genetines, istorines ir ideologines priežastis.

Kai kurie patikslinimai dar būtini. Germanų mitologijoje esama tam tikro pasistūmėjimo – germanų Odinas kitaip nei jo giminaitis Velnias ar slavų Volosas iškrauna savo maginį-karinį potencialą tiek, kad išeina į panteono priekį, nustumia Tiu, Tivazą, dangaus ir sutarčių dievą (Dievo atitikmenį) bei Donarą/Torą (Perkūno atitikmuo). Tad eilutėje – trys vyriški dievai kiek pasikeitę vietomis; sistema dėl to nesubyra.

Dabar grįžkime prie mūsų pasakos. Praleidžiame Eglei skiriamas užduotis, nors mitologiškai jos nepaprastai įdomios, Eglė šiaip ne taip grįžta į viršų. Jos broliai, jos vaikų dėdės, kvočia Žilvino iškvietimo paslaptį. Trys sūnūs išmėginimus atlaiko (inicijacija, herojaus kvalifikacijos įrodymas), dukra palūžta. Dvylika brolių su dalgiais susiruošia „užpampyti“ Žilviną (taip tekste). Visi dvylika puola ir sukapoja. Eglė pamary mato atliūliuojančią kraujo putą ir toliau: „išgirdo balsą savo vyro iš gelmės marių, jogei papjovę su dalgiais jos broliai ir kad būtent Drebulė išdavusi jiems jo šūkį. Susigraudino Eglės širdis, ir ji balsu pratarė:

*Kad tu pavirstum į drebulę,
Kad tu drebėtum dieną naktelę,
Kad tau išpraustų lytus burnelę,
Kad iššukuotų vėjas galvelę...
Stokit, sūneliai, stipriais medeliais,
Aš, jūs mamelė, liksiuos eglėlė...”*

Taip ir atsitiko... Ne be reikalo Velnias perkūnijos metu slepiasi po eglę, ne be reikalo Perkūnas netrenkia į eglę⁷⁵. Motina yra motina.

Eglės broliai

Eglės broliai, užkapojantys ar užpampinantys Žilviną (iš marių gelmių po to pasigirsta Žilvino balsas: jis nėra nužudytas), galėtų būti gretinami su kažkokia senąja dievų karta, panašu į graikų mitologijos kiklopus ar titanus, tačiau vis dėlto jie nėra tiek pirmapradžiai kaip Žilvinas. Tai turėtų būti gana aktualūs dievai. Žilvinas už juos pirmapradiškesnis. Tačiau jie yra senesnės kilmės nei Eglės ir Žilvino vaikai. Atrodo, kad būtent šį dvyliktuką nurodytų kai kurie lietuvių mitologijos šaltiniai, plg. Jeronimo Prahiškio liudijimą apie tai, jog jis Lietuvoje aptikęs gentį, garbinančią didžiulį kūjį – esą juo Zodiako ženklai (Signa zodiaci) kadaise išlaisvinę pikto karaliaus pagrobtą Saulę⁷⁶. Šis fragmentas nėra aiškus, bet gretintinas su šiaip menkai tepaisomu šaltiniu, vadinamąja Rivijaus kronika: pagal ją, Vilniuje buvusioje Perkūno šventovėje stovėjęs altorius iš dvylikos pakopų; kiekviena jų buvo skirta vienam iš dvylikos Zodiako ženklų; ant tų pakopų, Saulei įkopus į tą ženklą, būdavo deginamos aukos⁷⁷. Abiejų šaltinių koreliacija akivaizdi. Tačiau kaip samprotauti toliau, ne visai aišku, nes čia atsiveria daugybės prielaidų ir hipotezių laukas. Saulės vadavimo žygio su Eglės išlaisvinimu tapatinti neišeitų, nors tai gali būti to paties mito lokalinė kontaminacija (J. Prahiškis mini, kad tai tik „viena gentis“). Gal šis Zodiako dvyliktukas būtų gretintinas su, tarkime, tų pačių germanų dievų dvyliktuku, graikų ir romėnų Olimpu, t. y. svarbiausiais dievais. Tačiau tai gali būti ir senesnioji dievų karta, kadaise, mitinių laikų pradžioje, atlikusi daugybę žygdarbių. Gali būti ir patys Zodiako ženklai, t. y. žvaigždynai ar lietuviška jų versija. Sutapimas gali būti ir atsitiktinis. Kitose pasakose Eglės brolių skaičius nevienodas (būna vienas, du, trys), ir šią problemą tektų atidėti ateičiai. O jeigu darytume prielaidą, kad čia yra dievų kartų kaita, personažai išsidėstyti taip:

Dangus	Deivė motina (Žemė)
„Zodiako ženklai“ (senoji dievų karta, kuriai priklauso ir Eglė)	

Žilvinas	Eglė
Dievas Perkūnas Velnias Laumė (naujoji dievų karta)	
(Uosis Ažuolas Beržas Drebulė)	

Čia galima įžiūrėti skirtingas dievų grupes (asurai ir deva, vanai ir asai), o gal ir kartas. Eglės brolių skaičius pasakose, kaip minėta, kinta, jų gali būti du ar vienas, tačiau tai greičiau tik sakralinio skaičiaus problema, broliai, šiaip ar taip, yra ir būtent jie įveikia Žilviną.

Eglės identifikacijos problema: Ragana

Eglė mūsų rekonstrukcijoje būtų visų pirma *motina*, valdanti pavertimo, pasivertimo, virsmų galias. Pirmasis lietuvių mitologijos personažas, galintis čia tikti, būtų Ragana ir raganos. Mėginkime šią galimybę panagrinėti.

Raganystės fenomenas. Ragana – burtų priemonėmis aplinkiniams bei aplinkai kenkianti moteris. Tikėjimai, susiję su raganomis, ir pačios raganos žinomos daugelyje kultūrų. Anksčiau jos buvo toleruojamos labai retai, nebent iš baimės, kad nepakenktų; dar II tūkstantm. pr. Kr. viduryje Hetitų karalystės įstatymai už raganavimą skirdavo mirties bausmę. Izoliuotose kultūrose kaip ir senosiose civilizacijose raganos pasirodo visais laikais. Afrikoje raganos bei raganiai gali pasiversti žvėrimis, paukščiais, atimti iš vyrų potenciją, susargdinti ar net numarinti žmones užkeikimais bei maginiais veiksmais – kaip ir Europoje. Raganų skraidymas ant šluotų, piestose ar pasinaudojant kitais mediniais padargais atliepia, tarkime, Sibiro šamanų skraidymui ant karčių, miėtų, galiausiai ritualiniams kopimams į medį. Tikima, kad raganos ėda lavonus, taip yra Europoje, bet ir Austrijos žiniuonis, siekdamas transo, kramto lavono mėsos gaba-

lus. Apškritai raganystės fenomenas gali būti laikomas tam tikra šamanizmo atmaina, konkrečiai – juodoju šamanizmu⁷⁸. Šamanai susiję su dvasiomis, juodieji – su blogomis, atitinkamai ir raganos krikščioniškoje Europoje siejamos su Velniu. Šamanai turi savo dvasias pagalbininkes, kurios padeda jiems keliauti tarp žemės ir dangaus ar požemių pasaulių; šios dvasios atrodo kaip gyvūnai, lapės, ūdros, paukščiai; krikščioniškoje Europoje raganų pasirodymą irgi lydi gyvūnai. Norint suvokti raganystės fenomeną Lietuvoje, reikia visų pirma turėti omenyje, kad tai ne Lietuvos, ne Vakarų Europos, ir ne krikščionybės nulemtas reiškinys, o universalija, kurios etniškumas genetiniu požiūriu nėra svarbiausias veiksnys.

Raganystė ir krikščionybė. Raganų teismai. Krikščionybė atsirado antikoje, kurioje kerai, ateities spėjimai, magija buvo visiškai įprasti ir savaime suprantami dalykai, nors kenkiantys burtai ir netoleruoti, mirtį ir ligas siunčiantys burtininkai bausti mirtimi, pats magijos naudojimas nebuvo smerkiamas. Dažnai jis buvo siejamas su kokio nors dievo ar kultūrinio didvyrio kultu (orakulai), įeidavo į valstybinės oficialiosios religijos ritualus (augurai, haruspicija Romoje), o nekromantija kaip reiškinyvisiškai natūraliai suprantamas nuo Homero iki Lukiano. Lygiai taip pat buvo ir šiauriau Alpių. Keltai žinojo daugybę moteriškųjų dievybių, kurių pavidalai ir jėgos buvo neabejotinai raganiškos prigimties, raganos laikytos ypač galingomis, plg. fėją Morrigan, pasivertimų ir pavertimų meistrę. Germanuose raganystės fenomenas buvo žinomas nuo seniausių laikų, atrodo, juo užsiėmė deivių žynės (Motina Žemė, Frėja).

Krikščionybė visas magines praktikas išsyk demaskavo kaip bendravimą su demonais (jos požiūriu – tais pačiais antikiniais dievais) ir pasmerkė. Tačiau ilgą laiką apie jokių raganų procesus ar persekiojimus nebuvo jokios kalbos. Karolis Didysis raganų persekiojimus smerkė. Pasakojimai apie raganas germanų krikščito metu buvo laikomi tuščiais liaudies prietarais (nors pačių germanų liaudies teisė už raganystę baudavo mirtimi). Tačiau pats

fenomenas dėl to nenyko. Liaudies manymai apie raganas pateko į Aleksandro iš Halės, Bonaventūro ir Tomo Akviniečio teologines sistemas, o tai turėjo įtakos vėlesniems įvykiams. Kovose su albigiečiais atsiradusi inkvizicija buvo pasitelkta ir raganų teisimams. 1326 m. pasirodžiusi popiežiaus Jono XXII bulė „*Super illius specula*“ burtininkus sulygino su eretikais ir juos pervedė inkvizicijos dispozicijon. Inkvizicija turėjo savo metodų, kurie dažnai prigaminavo daug daugiau eretikų ir raganų bei raganų, nei jų išties buvo; iš Pietų Prancūzijos raganų persekiojimo banga per Alpes plūstelėjo į Vokietiją, kur, kaip ir daugelyje Europos vietų, susidūrė su palankia raganų persekiojimams terpe – t. y. priešišku liaudies nusistatymu prieš kenkiančius raganų burtus, senąją germanų tradiciją. Bažnytiniai dokumentai, kitos popiežių bulės, ypač 1484 m. paskelbta popiežiaus Inocento VIII bulė „*Summis desiderantes affectibus*“, taip pat Heinricho Institorio (Institoris) ir Jakobo Sprengerio knyga „Raganų kūjis“ (*Malleus maleficarum*, 1487 m.; iki 1669 m. pakartoti 29 šios knygos leidimai, pirmas leidimas lenkų k. Krokuvoje 1614 m.) suteikė platų teorinį, teologinį ir teisinį pagrindą raganų persekiojimams, virtusiems nekontroliuojama psichoze. Nei protestantizmas, taip pat Martinas Lutheris, nei krikščionybės persikraustymas už Atlanto nesustabdė raganų persekiojimo, atvirkščiai, protestantiškoje erdvėje jis ypač sustiprėjo. Pirmasis dokumentuotas raganos sudeginimas įvyko 1275 m. Tulūzoje (Toulouse), paskutinis – 1793 m. dab. Poznanėje (Posen). Savo apogėjų raganų persekiojimas pasiekė Vokietijoje tarp 1590 ir 1630 m. Įvairiais apskaičiavimais, aukų, daugiausia moterų, galėjo būti apie milijoną.

Viduramžių krikščionybėje raganos samprata buvo paremta trimis postulatais: ragana ar raganus – asmuo, kuris kenkia burtais, lytiškai santykiauja su demonais ir yra eretikas. Šie požymiai susiformavę istoriškai, susiliejus liaudies tikėjimams, juodojo šamanizmo reliktais Europoje, Bažnyčios kovai su eretikais bei su piktąja dvasia ir dvasiomis, maginėmis praktikomis apskritai. Dėmesys buvo ypač kreipiamas į seksualinius santy-

kiaus su demonais, todėl inkvizitorių apklausų protokoluose gausu panašių klausimų ir, žinoma, atsakymų. Vakarų Europoje dažnas kaltinimas – vyrų seksualinės potencijos atėmimas, Lietuvoje, beje, tokių dalykų neaptikta, nors „Raganų kūjyje“ apie tai kalbama ganėtinai daug. Gal iš tiesų teorijos, kad bent jau kai kurias raganų persekiojimo aplinkybes skatino seksualinė patologinė celibato sukelta psichozė, nėra visai iš piršto laužtos. Lietuvoje, teisiant vis dėlto pasaulietiniams teismams, raganos apie jokias seksualines orgijas ant kalnų viršūnių nekalba.

Raganystė ir raganos Lietuvoje. Kaip ir Vakarų Europoje, Lietuvoje derėtų skirti dvi raganystės fenomeno sritis – liaudies tikėjimus, susijusius su raganomis, mitologinius archajiškus įvaizdžius ir jų istorines apraiškas, dažniausiai aptinkamas raganų teismų bylose. Lietuvoje šį fenomeną sustiprina ir tai, kad ragana tebeišliko ne tik kaip „burtais kenkianti moteris“, bet ir kaip deivė. Pradedant kalbą apie šio universalaus fenomeno apraiškas Lietuvoje reiktų atsisakyti klasikinio klausimo dėl raganystės „atvykimo“ į Lietuvą aplinkybių, idėjos, kad raganavimas buvo „importuotas“ iš Vakarų Europos ar kad Lietuvos raganų veiklai atsirasti įtaką padarė „Raganų kūjis“. Raganystė, kaip minėta, universalus, archetipinis reiškiny, ir bent jau kalbant vieno žemyno kategorijomis, kaip jo juodasis šamanizmas buvo paplitusi visoje Eurazijoje; krikščionybė, persekiodama raganas, tiesiog įgyvendino liaudies nuostatas jų atžvilgiu vakarinėje žemyno dalyje. Eurazijos centre ir rytuose, Arktyje ir Sibire nebuvo tokios pajėgios ir politiškai bei teisiškai įtakingos struktūros kaip Bažnyčia, galinčios persekioti juoduosius šamanus – ir Sibire jie tebeveikia iki pat XIX–XX a. Ši raganų persekiojimo banga iš Vakarų Europos pasiekė ir Lietuvą, tik čia ji buvo vis dėlto švelnesnė. Kita vertus, jei raganystės fenomenas ir universalus, konkrečios jo raidos aplinkybės, detalės, be abejo, galėjo ateiti ir atėjo iš Vakarų Europos. Raganos buvo žinomos nuo senų laikų, tačiau jų „atpažinimo šifrai“ Lietuvoje jau buvo vakarietiškos kilmės. Tarkime, Lietuvoje žiniuonės ar žiniuonys, t. y. žoli-

ninkai, nebuvo persekiojami, kaimuose ir XIX–XX a. jie tebeturėjo autoritetą (priešingai nei asmenys, laikyti raganomis bei raganiais). O XVI a. žolininkams Lietuvoje kaip tik ir kliuvo pats pirmasis smūgis – jie, o ne „standartinės“ kaimo raganos pirmieji pateko į persekiojamųjų apkabą.

Ragana tradiciškai kildinta arba nuo „regėti“, arba nuo „ragas“. Pirmoji versija paverstų ją ateities spėjike, aiškiarege, užslėptų reikalų žinove, antroji įrašytų į bendrą sakralinių asmenų, siejamų su ragu ar ragais, eilę, plg. legendinį lietuvių kunigaikštį Šventaragį, tautosakoje minimą Perkūno (ir Velnio) raguotumą ir pan. Šiuo metu daugiau laikomasi pirmosios versijos. Pagal Mariją Gimbutienę, Ragana „senovėje buvo Mirties ir atgimimo deivė. Jos vardas susijęs su „regėti“, „numatyti“, „žinoti“⁷⁹.

Pirmą kartą šaltiniuose ragana paminima XVI a. pabaigoje – ją kaip miško deivę drauge su Medeina pamini Jonas Lasickis: *Modeina et Ragaina sylvestres sunt dii*⁸⁰. Vėlesniais laikais ragana jau laikoma tik pikta kerėtoja, bet už konkrečių raganų pavidalų ir su raganyste susijusių tikėjimų galėtų slypėti ir kažkokios moteriškosios dievybės pavidalas – gimdančios ir keičiančios, valdančios gyvybę ir mirtį, atitinkamai ambivalentiškos; joje, be abejo, skirtingoje istorinėje bei kultūrinėje terpėje galėjo labiau išsiskleisti teigiami arba neigiami aspektai.

Ragana dažniausiai vaizduojama⁸¹ sena, naudojama daugybė priemonių, galinčių pabrėžti jos bjaurumą – ji sulinkusi, kumpanosė, susivėlusi, akla ar pusaklė, ilgais lenktais nagais, nors kartais jos išvaizda ir nėra detalizuojama. Kita vertus, ragana gali būti ir graži, netgi nuostabiai graži moteris. Jos pavidalas ambivalentiškas gal ir dėl to, kad ragana gali jį keisti.

Tautosakoje ragana gali pasiversti į daugybę pavidalų: dažniausiai į rupūžę, minimi katės, gyvatės, kalės, kumelės, ožkos, kiaulės, šarkos, kurapkos, kregždės, lydekos, karoso ir pan. pavidalai. Taigi raganos pasivertimai ją demonstruoja kaip būtybę, galinčią reikštis ir ore, ir žemėje, ir vandenyje, galima sakyti, kaip „sferų valdovę“ (nors gal ir kaip „gyvūnų bei žvė-

rių valdovę“). Ragana ne tik gali pasiversti kuo nors, jos gali ir paversti – Lietuvoje tikėta, jog raganos naktimis paverčia vyrus arkliais ir jais įjodinėja.

Ragana tautosakoje dažnai įsivaizduojama gyvenanti trobelėje miško viduryje (gal iš čia ir J. Lasickio Ragaina kaip „miško deivė“). Ji čia gyvendama gali kenkti, tačiau herojui gali ir pagelbėti, taigi vėl matome raganos ambivalentiškumą – ji taip pat žiniuonė, galinti gydyti, numatyti ateitį, duoti gerą patarimą.

Ragai lietuvių tautosakoje priskiriamas sugebėjimas skristi, tačiau greta „tradicinių“ skraidymų į raganų šabašus minimi ir skraidymai žirniauti: raganos žiemos metu, raitos ant avilių, skrenda į tokį kraštą, kuriame tuo metu vasara, jos atsiduria ant kalno, naujus žirniais, ant kurio žydi gėlės. Šitas pasaulis turi tam tikrą pomirtinio pasaulio bruožų, ši aplinkybė lietuvių raganas parodo kiek platesniame kontekste nei jų koleges Vakarų Europoje – jos skrenda ant konkretaus kalno, tuo metu lietuviškosios raganos tebeišlaiko daugiau šamaniškų reliktų – jos kaip ir Sibiro šamanai oru keliauja į kitą pasaulį.

Vis dėlto sakmėse raganos ganėtinai dažnai skrieja į savo susirinkimus, kurių pagrindinis vyksta Joninių naktį. Lietuvoje tai dažniausiai Šatrijos kalnas, bet minimas ir Rambynas ar kažkoks kalnas palei Kijevą. Ten jos krykštauja, šūkauja, griežia muzika, kūrenamos ugnys taip, kad „visas Šatrijos kalno viršus žibėdavęs“. Kartais tos raganos linksmiasi kiek proziškiau: sujoja raitos ant piestų, kūrena ugnį, renka uogas, neša prie ugnies sėdinčiam seniui su alksnine nosim.

Skridamos raganos kažkoku žolių mišiniu pasitapa pažastis (čia jau tikriausiai Europos įtaka) ir akies mirksniu atsiduria ant kalno. Lenkijoje tai Lysa Gora, ant kurios renkasi Lenkijos raganos (kartais numanoma, kad tas kalnas Vidurio Lenkijoje, bet, atrodo, kad tų „lysų gūrų“ būta bent jau keleto). Vis dėlto lietuvių raganos skrydžiui palyginti dažnai pasiverčia paukščiais (šarkomis), nors tautosakoje dažnai renkasi piestą ar šluotkotį, pagaikštį („kačiargą“).

Raganos Lietuvoje gali „pagadinti“ žmogų – tikriausiai atimti iš jo sveikatą, netgi numarinti. Jos gali paskleisti marą: kai „raganų ponias“, ant ko nors supykusi, sušaukia visas raganas ir liepia iš kiekvieno gaspatoriaus avinų iškirpti po pluoštą vilnų ir atnešti ant Šatrijos. Ten jos užkuria tas vilnas, ir kurion pusėn vėjas nuneš dūmus, ten žmonės ar gyvulius ištiks maras. Pasakose jos kartais stengiasi pagrobti vaikus ir suryti. Į tokią puotą kviečiasi viešnia, kitas raganas. Pasakose minimi raganų namai, ten jos gyvena vienos (t. y. be vyrų), nors šiaip minimos raganos močėkos, jų dukros, seserys.

Dažniausiai jos vis dėlto savo kerais vagia iš kaimynių pieną arba užkeri karves. Gali surūginti, sugadinti pieno produktus. Gana dažnas kenkimas – burtais sukeltas galvijų prieauglio kritimas. Tiriant raganas, atrodo, vėlgi Vakarų Europos pavyzdžiu, jos plukdomos; neskęstanti vandenyje moteris jau laikoma identifikuota ragana. Raganą sudeginus, lieka apgargėjusi, apšalusi jos širdis (šis motyvas gali būti vėlyvos kilmės).

Vis dėlto lietuvių tautosakoje ragana susijusi su ugimi, ir tai, atrodytų, archajiškas jos bruožas. Užgęsęs ugniai, jos skolintis einama pas raganą, kuri, pasak N. Vėliaus, buvo įsivaizduojama kaip ugnies saugotoja. Ji santykiauja su velniu ir tai, be abejo, krikščionybės įtaka, tačiau, mokslininko teigimu, Raganos ir Velnio kaip mitinių būtybių tarpusavio santykiai senesni už pačią krikščionybę⁸². Pagal Algirdą Julijų Greimą, Ragana – mitinė būtybė, daugiau susijusi su žeme, bijanti vandens ar negalinti jame veikti, priešiška Aušrinės sferai⁸³. Atrodytų, lietuvių raganos įvaizdyje ištis susipynę archajiškos deivės ir realių moterų kerėtojų įvaizdžiai.

Lietuvių sakmėse žinomi ir raganiai. Tiesa, jie nėra vaizduojami specialiai neigiamai, kitaip nei raganos. Jie moka kerėti ir gali, tarkime, paversti žmogų vilkolakiu. Jų kerų bijomasi, ypač vestuvių metu; tokie raganiai kviečiami į vestuves, jiems mokama, idant neutralizuotų kitų piktų raganių burtus. Tai irgi juodojo šamanizmo atvejai. Tačiau Lietuvoje raganiai gan gerbiami.

Atrodo, kad dėl krikščionybės Lietuvoje tie patys juodieji šamanai (o šamanu gali būti tiek vyras, tiek moteris) buvo išskirti, ir raganai palikti santykinėje ramybėje, raganos – persekiotos.

Raganų procesai Lietuvoje. Raganų persekiojimas Lietuvoje turi savas ypatybes, kurias lėmė daugelis komponentų: vėlyvas krikštas, santykinė religinė tolerancija, realus Lietuvos valdovų nesidomėjimas religine padėtimi provincijoje, retas parapijų tinklas, o pagrindinė aplinkybė – ta, kad Lietuvoje religiniu požiūriu reikėjo visų pirma kalbėti apie misijinę veiklą, o ne apie raganų gaudymą. Įstabu, kad jėzuitai, XVI a. paskutiniais dviem dešimtmečiais pradėję misiją, užsitęsusią iki pat XVIII a. pradžios, jokių raganų ieškoti nesistengė – jiems buvo svarbiau kunigo nemačiusiems žmonėms paaiškinti tikėjimo tiesas; ir šiaip, kaip matome iš XVI–XVIII a. ataskaitų, net susidūrę su kerėjimais ar konkubinatu, su inkubais bei sukubais, jie reaguodavo pamokymais bei švelnia prevencine veikla. Jei Vakarų Europoje galiojęs eretikų (klaidatikių) tapatinimas su raganomis, raganyste būtų pratęstas ir realizuotas Lietuvoje, kur tebegyvavo daugybė senojo tikėjimo relikto (stabmeldystė irgi paklydimas), devyni dešimtadaliai gyventojų būtų patekę raganų ir raganų kategorijon. Todėl, rodosi, šitas reikalas patyliukais buvo apribotas pikto kerėtojų teismais, pagoniški reliktai, ritualai, kuriuose dalyvau-davo dar ištisi kaimai, būdavo praleidžiami pro akis.

Lietuvoje inkvizicijos nebuvo, ir tai lėmė raganų procesų ribotumą (žinoma, sąlyginį). Tokias bylas nagrinėjo pasaulietiniai, pilies, žemės teismai. LDK teritorijose per visą raganų persekiojimo laikotarpį raganų sudeginta mažiau nei tuo pat metu kokiame nors Vokietijos provincijos mieste. Apie tikslų sudeginių skaičių kalbėti negalime, nes išliko tikrai ne visi dokumentai. Tačiau iš išlikusių dokumentų aišku, kad nei bažnytinė, nei civilinė valdžia jokių raganų persekiojimo iniciatyvų nerodė. O be to, net norint „iš viršaus“ tokios iniciatyvos nebūtų buvusios teisėtos. Beje, įstabu ir tai, kad pagal Lietuvos Statutą visos raganų bylos nebuvo teisėtos, į ką raganyste kaltinamųjų gynėjai

nesyk apeliuodavo. LDK Statute raganystė minima nebuvo, tad juo remtis raganų bylose nebuvo įmanoma. Kaltintojai remdavosi Senojo Testamento citatomis (gynėjai jas atremdavo kito mis), mėgindavo raganų bylose pritaikyti Statuto straipsnius apie vagystę ar nužudymą (dažnai kaltinimui tai pavykdavo). Viena bėda – kad kaltinamieji po apklausų prisipažindavo praktiškai viską, ko iš jų norėta, ir dar daugiau.

Procesas prasidėdavo nuo skundo – vienas ar keli asmenys pranešdavo, kad kas nors kerėjimu pakenkė jiems ar jų artimiesiems. Kad ir ką bemanytų teisėjai, skundas būdavo pagrindas įsisukti bylai, apie jos atmetimą kalbos negalėjo būti. Juolab kad tokie liudijimai būdavo patvirtinami priesaika, atsi-rasdavo ir liudininkų.

Symptomiška Rainos Gromykienės byla, nagrinėta 1631 m.⁸⁴ Ją įskundžia kita moteris, apkaltinta kerėjimu ir vėliau su-deginta, Ona Paulikienė. R. Gromykienė, šiuo skundu remian-tis, suimama, po kratos demaskuojama kaip kerėtoja, kadangi jos medalikėlyje nėra relikvijų. Pati ji esanti pribuvėja, paprašy-ta gelbstinti gimdančioms ir sergantiems vaikams. Naugarduko pilies teisme nagrinėjant bylą, kaltintojas teigia, kad Gromykie-nė „esanti tikra kerėtoja, liejusi alavą, smilkiusi vaikus žolėmis, gydžiusi“. Šis moters kaip kerėtojos apibūdinimas yra visiškas nesusipratimas, nes tais laikais kaip ir, beje, XIX–XX a. būrimai iš liejamo alavo ar vaško buvo bemaž kasdieniai burtai, o smilky-mas bei gydymas žolėmis ir pan. apskritai sutapo su kaimo medicina. Kaltintojas J. Dobrinevskis pergyvena, kad Lietuvos Statute stinga atitinkamo straipsnio ir siūlo kaltinamąją teisti „pagal krikščioniškąją teisę“, Magdeburgo imperatoriškąją teisy-ną ir Senojo Testamento citatas, „atiduoti ją kankinti ir po prisipa-žinimo sudeginti“ (t. y. prisipažinimas po kankinimų laikomas jau nuspręstu dalyku). Kaltinamajai atstovavęs bajoras J. Moras (Morė) atkreipia dėmesį, jog kaltinamoji suimta ir teisiama pa-žeidžiant valstybės įstatymus, kad jos apkaltinimo punktai pa-remti „kažkokios kankinamos bobos“ parodymais, o smilkalai,

kuriuos ji vartojusi, padaryti iš šventintų žolių, vartojamų bažnyčioje, o tai, kad ji ligoniams duodanti žolių nuovirų gerti, tai ne kerėjimas, o gydymas. Teismas pripažįsta Gromykienę kalta. Tardoma ji prisipažįsta, kad „smilkiusi naujagimius ir liejusi alavą“. Ir – nuteisiama kankinti ir nužudyti. Gynėjas paduoda apeliaciją Vyriausiajam tribunolui, tas dėl procedūrinių nesklandumų grąžina bylą svarstyti atgal, į Naugarduką, tačiau byloje vėl priimamas mirties nuosprendis. Kankinama Gromykienė išpažįsta viską, ką dar žino: ji mokanti, kaip namus nuo kerų apsaugoti: „pirtyje iš krosnies paimti anglių tris kartus po devynis skaičiuojant atvirkščiai nuo devinto iki pirmo, tylomis atnešti vandens, suberti anglis į vandenį ir per sietą šlakstyti juo vaikus, sakant: „Kaip sietė vanduo nesilaiko, taip ir bet kokia liga ar keras nesilaikys“. Ji mokanti gydyti moteriškas ligas: reikią paimti tris kiaušinius, išleisti baltymą ir trynį, semti kevalais vandenį ir pilti į indą, tada tuo vandeniu apšlakstyti pirkios sienojus. Daugiau jokių kerų ji nežinanti“. Reikia pasakyti – pirmasis atvejis – tai klasikinis užkalbėjimas, paremtas veiksmo atbuliniu pakartojimu, iš tiesų tai greičiau būtų atkerėjimo veiksmas. Ant-rasis veiksmas irgi paremtas šlakstymu, bet tai apsauginiai kerai, niekam nekenkiantys. Atrodo, kad ta vargšė moteris išties nieko daugiau ir nežinojo, tačiau buvo sudeginta, o kankinama spėjo pasakyti dar kelis vardus.

Šiame procese kaip ir daugelyje kitų matome moteris, žinančias vieną ar kelis kerus, ir neatsilaikančias pagundai jais daugmaž viešai pasinaudoti. Bet tai nieku gyvu ne raganos. Lietuvos kaime iki paskutinių šio šimtmečio dešimtmečių išlikę ne tik tokie „vaikiški“ kerai – iki dabar žinomi ir naudojami kerai, tarkime, lietui ar vėjui iššaukti, o bene kiekviena vidutinio amžiaus kaimo moteris tebežino kelis ar keliolika panašių būrimų. XVI–XVII a. remiantis panašiu raganos „nustatymo“ principu buvo galima deginti visas moteris iš eilės. Iš esmės loginiai nei teisiniai argumentai čia negaliojo – lėmė skundas, kankinant išgauti prisipažinimai ir aplinkos spaudimas. Tarp tokių moterų nelaimėlių

sunku aptikti tikras raganas, tai yra moteris, akumuliuojančias visą galingą raganystės tradiciją, kurios būtų visą ją perėmusios iš savo motinų, iš lūpų į lūpas. Dažniausiai tai, ką kaltintojai rodo kaip raganystės kvintesenciją – tik paprasti burteliai, kuriuos moterys atsitiktinai nusižiūri ar išgirsta viena iš kitos, arba paprasčiausia medicina, žolininkystė. Pvz., 1563 m. Kauno gyventoja Kotryna apkaltinama dėl to, kad gydo žolėmis (beje, sėkmingai). Ji tardoma, ilgai nemąščius, prisipažįsta, kad kerėti „ją išmokęs velnias, kuris vaikštąs raiste ir ten ją vedžiojęs. Velnias atėjęs pas ją naktį, pažadinęs ir išsivedęs į mišką. Tai buvę prieš metus“⁸⁵. Gydyti žolėmis paprastai išmoko kitas žmogus – čia Kotryna išsyk pamini velnią, kad neįklampintų kitų ir patenkintų tardytojų norus. Bet tai paprasčiausia žolininkė. Jos likimas mums nežinomas, tačiau ji uždaroma į kalėjimą. Tokių žolininkų bylų gausu.

Kitas dalykas, kad kartais greičiau per atsitiktinumą teismo akiratin patekdavo ir tikros raganos. Tokia būtų Gertrūdos Zaputkaitienės byla, ši moteris buvo nuteista ir sudeginta 1655 m. gegužės 10–11 d. Žemaičių pilies teismo sprendimu⁸⁶. Ji buvo kaltinama už Lubių dvarininko J. Šostovicko žmonos O. Šostovickienės apkerėjimą ir susargdinimą. Norėdama susargdinti, Gertrūda per kitus asmenis įdavė kerus, idant jie būtų įsiūti į Šostovickienės patalus arba pakasti po lova. Būtent po lova pakastas maišelis su kerais – žiurkė, apkašiotą vilko ir meškos gaurais, lavonų dantimis, įvairių paukščių plunksnomis ir dvokiančiomis šaknimis. Dėl šio kero Šostovickienė turėjusi kasdien sirgti ir kentėti didelį skausmą. Kitąsyk į jos patalus maišelyje buvo įsiūtas kitas keras – panašus į rožę, padarytas iš vilko, meškos, zuikio plaukų ir įvairių plunksnų, taip pat buvo ir įvairių žolių, surištų į ryšulėlius. Kai kurie Šostovickienės daiktai buvo užkasti pelkėje, tai irgi turėjo jai kenkti. Tardoma Gertrūda nurodžiusi, kad ji priklauso visai raganų kompanijai, kuri turi vieną mokytoją velnią, vardu Gabrielius, turintis dar 10 piktyjų dvasių. Raganos ateina su juo susitikti į pelkę, švilpiančios bei šaukiančios vardu, ir jis atsiliepiąs. Nors jo nematančios, bet kalbančios

su juo ir prašančios, ko reikia. Tardytojo paklausta, kokia kalba jos kalbančios su velniu, žemaitiškai ar lenkiškai, tardomoji atsakė: „Nors ir vengriškai klaustumėt, vis vien jums atsakys“.

Kerai, rasti įsiūti patalynėje, buvo pateikti teismui kaip daiktiniai įrodymai. Kai kurie jų buvo įvairių formų: panašūs į mažus vaikus – kad Šostovickienė negalėtų gimdyti, panašūs į rankas – kad rankas suktų, panašūs į kojas – kad kojas skaudėtų; nuo žvėrių gaurų, paukščių plunksnų, lavonų dantų Šostovickienė turėjusi kaip laukinis žvėris bastytis, su vyru ir žmonėmis rietis, nerasti tarp žmonių vietos ir pan.

Čia matome jau tikrą raganavimą. Tie kerų maišeliai lygiai tokie patys, kuriuos naudoja Sibiro šamanai. Tai plunksnų, plaukų, žolių ir pan. ryšeliai, kuriuose šamanas įkurdina savo dvasias, idant jos darytų tai, ko jam ar jo užsakovui reikia. Figūrėlės taip pat puikiai žinomos tiek Sibiro, tiek Afrikos šamanizmo. Rusijoje tokie daikteliai vadinami kikiraromis, jie taip pat gali sukelti ligas, nelaimės arba atvesti į namus bilduką, kikiraros Rytų Sibire žinomos iki pastarųjų dešimtmečių. Raganos šiuose tardymo protokoluose ne skrenda ant kažkokio kalno, kaip kad būtų galima tikėtis, o tiesiog prieina prie raisto ir šaukia velnią vardu. Lietuvių sakmėse žmogus, neviltingas prisipirtas, kaip tik ir eina į pamiškę ar į raisto pakraštį ir šaukia velnią, tasai netrukus ir pasirodo, kartais šaukiamas ir konkretus velnias, būtent savo vardu. Trumpai tariant, ši byla jau primintų autentiškus dalykus, o ne būtų vien apkalbų rezultatas. Tiesa, raganų byloje tą autentišką nuo apkalbų skirti gana sudėtinga. Kitoje byloje, kur 1680 m. Viduklės pavieta Raulų dvare vykusiame teisme teista Z. Šlekinienė, sukėlusį dvaro savininko Kristupo Blinstrubo šeimos narių ligas⁶⁷. Pasak tardomosios, „Šios kompanijos raganos, pasivertusios šarkomis, suskrendančios į Eržvilką ant kalno prie Šaltuonos upės. Praėjusią vasarą net 5 kartus buvusios ten. Skrisdamos savo kūnus paliekančios įprastinėse vietose. M. Budrecas, jo žmona ir Lukavičienė savo kūnus palieką pelkėje prie Numgalių, netoli savo namų.

Kai reikia skristi, iš tos pelkės išeinąs visų raganų ir raganų ponas – velnias Povilas su dviem savo tarnais Jokūbu ir Petru. Prieš skridimą velnias apiprausiąs raganas ir raganius vandeniu. Tam kiekvienas turįs savo vietą. Kaltinamosios vieta esanti upelyje prie pono K. Blinstrubo dvaro sodo. Apiplauta ji paliekanti kūną, virstanti šarka ir skrendanti“. Šie liudijimai gana įdomūs – pirmiausia tuo, kad čia nėra klasikinių raganų tepalų, šluotų ir t. t., viskas nupasakojama ganėtinai proziškai. Toliau pasakojama, kaip kaltinamoji ir kitos raganos kenkiančios žmonėms: norėdamos pakenkti ponui Blinstrubui, pasitelkia velnią Povilą, kuris tvarte pasmaugia paršą ir iščiulpia jo kraują, tą paršą kaltinamoji per Kūčias pakiša po ledu, o paršo krauju pašlakstomas kiemas, kad ponas su ponija ir jų vaikai po dvejų metų mirtų. Šis ritualas visiškai įtikėtinas ir vargiai pramanytas ant kankinimų suolo. Įdomu, kad lietuvių mitologinio velnio naudojamas nužudymo būdas – būtent pasmaugimas, pakorimas. Per Kūčias tai atliekama todėl, kad kaip tik šią metų akimirką bet kokie burtai patys veiksmingiausi. Kraujas maginėse praktikose nepaprastai veiksmingas. Kiaulė – su velniu siejamas gyvulys. Taigi viskas susiveda į bendrą kompleksą, ir, kas įdomiausia, šis kompleksas nesutampa su klasikiniiais Vakarų Europos vaizdinių apie raganas kompleksais. Viskas kitaip. Be to, lietuvių raganas apklausinėja ne dominikonai, prisiskaitę „Raganų kūjo“ ir demonologijos vadovėlių, o pasaulietinio teismo pareigūnai, teisme dalyvauja liudininkai pasauliečiai, dvaro ponai, šeimyna, ir pan. – beveik niekada nematome dvasininkų. O jeigu jie ir pasirodo, tai ypač keistomis aplinkybėmis (ir pasirodę vėl išnyksta). Pažvelkime, kaip į tokį kaltinimą kerais reaguoja profesionalas. 1679 m. Vilniaus Šventosios Trejybės prieglaudoje gyvenanti moteris Nastazija pakeri Vilniaus burmistrienės tarnaitę, Kristiną Siščanską⁸⁸. Šioji sunkiai suserga. Pasirodo kunigas (pagaliau! raganų byloje dvasininkų dar nematėme): „Kunigas egzorcistas Nizinskis supratęs, kad čia – kera, davęs jai vaistų, nuo kurių kerai pamažu pradėjo nykti, bet

vis tiek ji esanti silpna". Kūnigas egzorcistas taigi pripažįsta, kad tai kerų pasekmė, bet jokių represijų neorganizuoja. Čia jau LDK ypatybė – dvasininkai netgi kaip ekspertai į pasaulietines raganų bylas nesikviečiami. Nė vienos raganų bylos, pagal mūsų turimus liudijimus, jie neįkvėpė.

Lietuvoje raganų bylos labai sudėtingos. Greta „klasikinių“, Vakarų Europos pavyzdžiu suorganizuotų bylų su skraidymais ant šluotkočių, ponaičiais gaidžio kojomis, esti ir tikrų, realių kerėjimo bylų su daiktiniais įrodymais, neabejotinai kerėjimo faktais. Tai didysis raganų persekiojimo tragizmas – greta keliolikos tikrų kerėtojų nukentėjo šimtai nekaltų ar tik iš išdykumo burtais sykį pažaidusių moterų. Bet mums dabar svarbu kitkas: galime konstatuoti, kad lietuvių raganos, atstovaujančios juodojo šamanizmo labai archajiškai tradicijai, turi tokius požymius:

- a) sąsajos su paukščiais bei įvairiausiais pasivertimais,
- b) kenkimas aplinkai ir aplinkiniams kerų pagalba,
- c) tam tikras ambivalentiškumas: raganos gali ir užkerėti, ir nuo kerų apsaugoti, atkerėti, jos ir gražios ir baisios, gydo ir sargdina.

Čia galime nesunkiai atpažinti M. Gimbutienės rekonstruojamos archajiškos Senosios Europos deivės bruožus.

Tai būtų Deivė paukštės pavidalu, deivė gimdytoja, transmutacijų ir pokyčių valdovė, pasirodanti tiek šviesiuoju, tiek tamsiuoju savo aspektu⁸⁹. Lietuvių mitologijoje ją atitiktų tiek Ragana kaip rekonstruojama deivė bei mitinė būtybė, tiek realios raganos, kurios, sprendžiant iš tautosakinės medžiagos bei istorinių šaltinių, užsiėmė būtent transmutacijomis.

Eglė paverčia savo vaikus medžiais (tačiau kai kuriuose pasakos variantuose pati virsta gegute, raganų „paukštiškumas“ žinomas).

Ypatingas dėmesys atkreiptinas į deivę Gyvatę iš M. Gimbutienės rekonstrukcijų. Tai archajiška Europos deivė, vaizduojama su palyda, pasirodanti ir gyvatės, ir paukštės pavidalu (plg. lietuvių raganas)⁹⁰. M. Gimbutienė ten pat pateikia antikines ži-

niais apie tam tikras moterų-žynių, kerėtojų bendrijas – grupelės tokių kerėtojų galėdavusios dainomis sukelti jūros bangavimą, gyvulius paversti kuo panorėjusios, išgydyti ligas, atspėti ateitį⁹¹. Tai tos pačios raganos, savotiški raganų klubai, draugėje įgyjantys ypatingą galią. Gimbutienė šias moterų kerėtojų bendrijas sieja su archajiniu Deivės kultu ir tai visiškai įtikinamas dalykas. Galėtume teigti, jog čia susiduriame su ta pačia raganystės tradicija: ji funkciškai įvardytina kaip juodasis šamanizmas, tačiau apskritai susijusi su Deive, su jos žynėmis, viduramžiais pasireiškusiomis kaip raganos.

Taigi Eglė būtų artimiausia deivės Raganos įvaizdžiui. Nenorėčiau tarti, kad Eglė ir yra ta pati Ragana – per ilgą įvaizdžio funkcionavimą būta tiek pokyčių, kad vienareikšmiški tapatinimai praktiškai neįmanomi. Tačiau artimesnio įvaizdžio, regis, nėra.

Eglės sakralusis kontekstas

Eglė – nuolat žaliuojantis medis, ir tai akivaizdžiai jį išskiria iš kitų. Rikojoto ažuolo (ir, beje, Upsalos šventykloje augusio) aprašymai mini, kad šventasis ažuolas nuolat žaliuoja. Ar tai tiesa, ar ne, kitas klausimas, reikšminga pati idėja. O juk eglė tikrai žaliuoja nuolat. N. Vėliaus pastebėjimu, eglė buvo naudojama beveik visose svarbiausiose šeimos ir kalendorinėse šventėse, tiek per vestuves, tiek per laidotuves. Eglė yra šventas medis, nes iš jos, kaip ir iš ažuolo, daromi kryžiai⁹², tai, beje, ne taip jau savaime suprantama: mat lietuvių tautosakoje eglė siejama su velniu, o tai, kad, nepaisant šios aplinkybės, iš jos dirbami kryžiai, rodo, jog sakralinė jos reikšmė labai gili. Pagal N. Vėlių, eglė dėl savo simbolinės ir religinės reikšmės labai artima žalčiui: „tiek žaltys, tiek eglė lietuvių mitinėje pasaulėjautoje turi daug bendrų bruožų: abu jie susiję su vaisingumu, derlingumu, vitalinėmis galiomis, gyvenimu ir mirtimi, tik eglė gal kiek labiau susijusi su žemės gyvybinėmis galiomis, augalais, o žaltys – su

gyvulių, žmonių vaisinguumu, požemiu ir mirusiaisiais. Dalį šių objektų mitinės informacijos yra perėmę ir pagrindiniai pasakos „Eglė žalčių karalienė“ veikėjai“⁹³. Žaltys ir eglė – nuolatinio atsinaujinimo simboliai, ir jų pora visiškai natūrali.

Eglės ir jos vaikų vėrtimas medžiais, N. Vėliaus pastebėjimu, primena ryškius antikinių dievų ryšius su medžiais – Adonis gimęs iš miros medžio, Ozyris palaidojamas medyje, Atis po mirties virsta amžinai žaliuojančia pušimi, o Eglės atliekami darbai, kuriuos ji turi atlikti Žalčio šalyje, prieš išleidžiamą namo, pas tėvus, primena Demetros ar Izidės atliekamus darbus⁹⁴.

Žilvino identifikacijos problema: Eskulapas ir Aušautas

Lietuvių sakmėse aptinkamas „žalčių karalius“ ar „gyvačių karalius“, pasirodantis su karūna ant galvos, jis gali būti tiesiog sakmių personažas, bet gali, tarkime, priklausyti ir „Eglės žalčių karalienės“ Žilvino mitologiniam laukui, bet dabar mums svarbesnė galimybė pasiaiškinti, ar galime rasti kokį nors lietuvišką „žalčių dievą“. Kad žalčiai gerbti ir kad jų kultas egzistavo, abejonių nekylo, bet ar egzistuoja ne kažkoks superžaltys, bet Dievas žaltys, žalčių dievas? Šią problemą nužymėtų tiek eventualus Žilvino dieviškumas, tiek žalčių kultas, tiek – visų pirma – Jano Dlugošo pateikiama informacija.

J. Dlugošas, aprašinėdamas lietuvių dievus pagal *interpretatio romana* principą, sako, kad lietuviai garbinę Vulkaną, manydami jį slėpint ugnyje, Jupiterį – žaibę, Dianą – miškuose, Eskulapą – gyvatėse ir žalčiuose⁹⁵. Pagal J. Dlugošą, Eskulapas turėjęs gydymo funkciją, kaip ir Graikijoje bei Romoje⁹⁶. Iš dalies lietuvių žalčių kultą su Eskulapu gretina Pilypas Kalimachas⁹⁷ (bet apie tai toliau). Tiesioginės nuorodos, kas tai būtų per dievas, J. Dlugošas nepateikia. Galėtume prisiminti prūsų religiją, kur Eskulapą matome 1530 m. Sambijos vyskupų konstitucinio sinodo nutarimuose: Aesculapius ten paaiškina trečiuoju tarp iš-

vardyčių prūsų dievų minimo Aušauto (*Ausschauts*) vardą⁹⁸. Aušautas religijos ir mitologijos šaltiniuose minimas dažnai, laikomas gydymo, ligonių ir sveikųjų dievu, netgi iš nuodėmių išlaisvinančiu dievu⁹⁹. Pagal K. Būgos etimologiją, Aušautas tai dievas, kuris nu-šauna, atitolina ligas¹⁰⁰. J. Lasickis Aušautą vadina *Auscutus*¹⁰¹, tai galėtų būti siejama su kusti, atkusti – „atgyti“, „papilnėti“ ir pan.

Vis dėlto Aušautas su žalčiais tiesiogiai nesiejamas; bent jau šaltiniuose tokių atvejų nepasitaiko; tiesa, Teodoras Narbutas teigia, esą Aušlavį (*Auszlawis*, lituanizuota Aušauto forma) lietuviai garbino kaip didelį žaltį¹⁰², tačiau tai tik prielaida. Nors sveikatos ir žalčio sąsajos lietuviuose apskritai žinomos¹⁰³, Aušauto Auskuto atveju jos neišryškėja. Atitinkamai tektų manyti, kad nors Aušautas ir primintų Eskulapą, o gal ir Eskulapo /Asklepijaus tėvą Apoloną (plg. galimas ligos „nu-šovimo“ funkcijas ir Apolono strėles), neturime galimybės Žilvino, o ir paties žalčių kulto sieti su Aušautu. Kita vertus, Aušautas labai įdomus personažas vien jau dėl to, kad sąrašuose jis pakilęs į trečiąją vietą, – A. J. Greimas jį netgi tapatina su Andajumi/Andoju¹⁰⁴, be to, kiek galima spręsti iš žemiau pateikiamo liudijimo, turi autoritetą tarp kitų dievų.

„Sūduvių knygelė“, aprašinėdama prūsų apeigas, atliekamas po nederlingos, pernelyg drėgnos vasaros, aprašo, kaip apeigoms vadovaujantis žynys, viršaitis, kreipiasi į dievus, pirmiausia – į „didįjį gerąjį dievą“ Aušautą, idant tasai paprašytų Grubrijaus, Perkūno, Švaistiko ir Pilničio kitais metais būti maloningesniems: „Vnd der Wourschkaiti bittet den grossen gutigen Gott Auschauten, dass er bitten wolt die gotter als Grubrium, Parkunen, Swayxtixen vnd Pilniten, Ine vorbas Im kunfftigen Jare genediger zu sein“¹⁰⁵.

Tokia tarpininkavimo funkcija rodytų, kad Aušauto santykiai su kitais dievais yra geri ir gal net pagrįsti tam tikra hierarchine viršenybe (?) ar paremti kažkokiais genetiniais, „šeimyniniais“ ryšiais. Kaip matysime, Aušautas/Aušveitis viename

šaltinyje lyginamas su Saturnu, o tai galėtų nurodyti jo pilnatvę, perteklių teikiančią reikšmę.

Tokie Aušauto atributai, tokios funkcijos paskatino I. J. Hanušą XIX a. viduryje Aušautą, jo vadinamą Aušve, tapatinti su persų Mitra ir paversti kosminiu tarpininku, bene svarbiausia lietuvių-prūsų panteono dievybe, susieti ją su Saule ir padėti į patį panteono centrą¹⁰⁶. Nors Aušauto tarpininkautojo funkcija išties regima, ji nėra aiškiau apibrėžta. Tiesa, jeigu pavyktų parodyti, kad Aušautas siejamas su žalčiais (o tai iš principo yra įmanoma), jo tarpininkavimo funkciją jei ne paaiškintų, tai stipriai praplėstų, tarkime, lietuvių kreipimasis į žaltį kaip į „dievų siuntinėlį“¹⁰⁷ arba J. Bretkūno liudijimas, kad sūduviai gyvates ir žalčius laikę dievų pasiuntiniais¹⁰⁸. Tuo metu T. Narbutas tiesiai sako, jog „žaltys laikytas namų dievu ir drauge gydytoju, arba Aušlaviu – dievaičiu, kurį garbino to gyvo šliužo pavidalu“¹⁰⁹. Kitoje vietoje T. Narbutas vis dėlto kiek sudvejoja: „Aušlavis (Auszlawis). Nusilpusių, ligonių, sveikstančių dievaitis, mitinis gydytojas. Atrodo, lietuviai garbino jį kaip didelį žaltį“¹¹⁰. Taigi net T. Narbutas, tiesą sakant, neturi kuo pasiremti ir net jis, visada turintis po ranka kokią neaiškią sakmę ar sudegusį rankraštį, ištaria „atrodo“. Pranė Dundulienė, žalčiams skyrusi nedidelę monografiją, taip pat žalčių dievo klausimu neapsisprendžia iki galo; jos knygos skyrius taip ir pavadintas: „Žalčio ir gyvatės dievybės klausimu“¹¹¹, nes aiškaus žalčio dievo ar žalčių dievo vis dėlto nėra, nors užuominų ar įvairiausio perskaitymo galimybių esama. Bet nei jėzuitų ataskaitų dievai Pagirniai (jie, be abejo, tie patys žalčiai), nei kitur šaltiniuose parodomas žalčių dieviškumas (dieviškumą supainiojant su sakralumu) šio klausimo neišsprendžia. Tiesa, P. Dundulienė atkreipia dėmesį į Jono Totoraičio paminėtą „visų žalčių dievaitį“ Ragį, kuriam degintos aukos, jo stabas stovėjęs ant kalvos, jam (ir žalčiams) tarpininkaujant giesmėmis kreiptasi į Dievą¹¹². Ir vis dėlto paskutinis liudijimas, jei, tarkime, būtų autentiškas, nurodytų dievišką tarpininkavimą: žaltys yra tarpininkas tarp žmonių ir dievybės, tai

iš esmės patvirtintų kai kuriuos mums žinomus dalykus, tačiau Aušauto kaip dieviškojo gydytojo, tarpininko ir žalčių dievo drauge nepatvirtintų. Nebent pradėtume išvedžiojimus apie raguotas, t. y. karūnuotas, gyvates bei žalčius, prisimintume Patrimpą, karūnuotą javų varpomis, neaiškaus autentiškumo karūnuotų gyvačių etc. (žr. poskyrį „Žaltys ir kalnas“).

Eskulapo atitikmuo

Kai J. Dugošas kalba apie Eskulapą, jis visų pirma išvardija daugelį antikinių realių; jas čia verta pacituoti: „Garbino jie ir girias, kurias laikė neliečiamomis ir manė, kad kirviu jas paliesti yra bedieviška ir pragaištinga: kiekvienam, kuris kirviu jas paliesdavo, ir išniekindavo, šėtonas gudrumu ir suktumu, Dievui leidžiant, pažeisdavo ranką, akį, koją ar kurią kitą kūno dalį, kad savuosius garbintojus išlaikytų šventvagiais, ir tik sudeginę kaip auką avinuką ar veršiuką, jie jam įsiteikdavo ir atgaudavo prarastą sveikatą. O miškuose manė gyvenant miškų dievą Silvą bei kitus dievus, kaip kad sakoma poeto eilėraštyje „Dievai taip pat ir miškuose gyveno“, ir gyvates bei žalčius. „O juk gyvatės pavidalo dievas Eskulapas buvo laivu atgabentas į Romą iš Graikijos ir Epidauro, kad atitolintų smarkiai šėlstančią maro epidemiją. Šie ir kiti panašūs šventi daiktai rodo, kad jie [lietuviai], jeigu yra ir ne visai tokie patys kaip romėnai bei italai, tai bent gerokai juos mėgdžioja“¹¹³.

Čia matome J. Dugošą ieškančią antikinių realių, ir to nepastebėti negalima. Eskulapas jam tiesiog savaime kyla iš atminties, kalbant apie lietuvių gerbtus žalčius, ir nelabai aišku, ar iš jo antikinio apsiskaitymo atminties, ar jis atsimena kažkokį *realų* lietuvių dievą, primenantį Eskulapą. Antra vertus, J. Dugošas, artėdamas prie žalčių ir Eskulapo sąsajų, išties išvardija realius dalykus, t. y. šventas giraites ir šventais laikomus žalčius; jis pastebi, kad už tokios giraitės pažeidimą buvo galima prarasti ranką ar pan. Čia J. Dugošas gali remtis žinomais šaltiniais (plg.

Jeronimą Prahiskį), išties giraitės būdavo prižiūrimos ir sergstimos; bet, vienaip ar kitaip, prieš imdamas kalbėti apie žalčius ir Eskulapą jis pamini apie šventvagio laukiančią bausmę; lygiai tas pat matoma ir XVII a. jėzuitų vizitacijų dokumentuose, žalčius ižeidus galima susilaukti ligos ar nelaimės¹¹⁴. Tai yra tiek giraitės, tiek žalčiai yra sakralybės apraiškos, hierofanijos, ir galima manyti, kad J. Dlugošas ne be reikalo po šventųjų giraičių ir jų pažeidėjų laukiančių bausmių aprašymo mini žalčius ir Eskulapą. Tad galima būtų manyti, kad jis išties priartėja prie aprašomo objekto, bet persokimas nuo žalčių prie Eskulapo mums lieka mįslė.

Kitoje vietoje J. Dlugošas jau visiškai neabejodamas rašo: „garbino dievą Vulkaną ugnyje, Jupiterį – žaibe, Dianą – miškuose, Eskulapą – gyvatėse ir žalčiuose“¹¹⁵. Tačiau ir čia tokio aiškaus patvirtinimo apie dievą Eskulapą nėra, fragmentą galima suprasti ir taip, kad čia kalba eina apie antikinėms tautoms būdingą žalčių garbinimą, kuris tik perkeltine prasme galėtų būti suprantamas kaip Eskulapo kultas.

Toliau apie lietuvių Eskulapą tarsi užsimena jau minėtas Pilypas Kalimachas: bet jis greičiau patvirtintų mūsų hipotezę, kad J. Dlugošas lietuvišką Eskulapą greičiau pramano, nei taip įvardija konkretų lietuvių dievą. Jis, iš esmės naudodamasis panašiais šaltiniais, kaip ir J. Dlugošas, nuosekliau dėsto savo mintis, apie lietuvius jis praneša ar, tikriau tarient, samprotauja: „iš pradžių jie neturėjo jokio ypatingo dievo, tačiau [...] dievu ėmė laikyti tai, kas jiems sukeldavo pagarbos jausmą; taigi – kaip mums žinoma – garbino miškelius, akmenis, nuošalias vietas, ežerus ir įvairiausius padarus, betgi daugiausia žaltį, jų kalba vadinamą gyvate“ ir toliau paaiškina, kad lygiai taip pat elgėsi persai, egiptiečiai, graikai, o paskui taria, „kad žalčių kultą randame ir romėnų apeigose, mat Eskulapą jie garbino kaip žaltį“¹¹⁶. Trumpai tarient, Eskulapas lietuvių dievų sąrašuose atsiranda tik apibendrinant žalčių kulto reiškinius, o „Dievo Eskulapo“, kažkokio konkretaus žalčių dievo, Eskulapo gydytojo čia nematome. Arba neįžiūrimė.

Taigi laikinos išvados būtų tokios: 1. J. Dlugošo teiginys apie lietuvių Eskulapą šiuo atveju neparodo žalčių dievo egzistavimo. 2. Prūsų Aušautas, pasirodantis ir lietuviškoje terpėje, nors ir yra dievas gydytojas, gydantis dievas, neturi aiškių sąsajų su žalčiais. 3. Nors prūsų Aušautas atlieka tarpininkavimo funkciją, lygiai kaip ją atlieka ir žaltys (žalčiai), nors teoriškai laukтина, kad Aušautas (Auskutas, Aušlavis) kaip kad Eskulapas būtų susijęs su žalčiais, šaltiniuose tokios sąsajos nematome.

Šaltinių išdėstymas rodo, kad dalykai iki galo neišaiškinti. Tad galima specialiai prisiminti A.J. Greimo versiją Eskulapo klausimu. Pagal jį, lietuvių Andajus, jo vadinamas Andojumi, nuo „vanduo“, funkciškai atitinka Namą dievą (taip A.J. Greimas aiškina Nunadięvį) Ipatijaus metraštyje ir J. Dlugošo paminėtą Aesculapius, t. y. Eskulapą¹¹⁷. Pagal A.J. Greimą, tai lietuvių dievo suvereno apibūdinimas¹¹⁸. Toks ėjimas logiškai pasitvirtina, tačiau tik tada, kaip priimame tokias prielaidas: a) Andajus ir Eskulapas – tas pats dievas (J. Dlugošas to nenurodo, Eskulapą jis pamini paskutiniu, ne pirmuoju, tuo metu A.J. Greimas šauna tiesiai: „Dlugošo duota jo romėniškoji interpretacija – Aesculapius“¹¹⁹), b) Andajus – tai Vandojas, tada atsiranda galimybė su juo sieti žaltį (plg. mitologines žalčio/slibino ir pasaulio pagrindų, pirmapradžių vandenų sąsajas), tačiau Andajus kaip Vandojas yra labai netvirta prielaida, c) visus žalčių kulto reiškinius laikyti Andajaus/Eskulapo (t. y. Dangaus Dievo) kulto apraiškomis – bet šaltiniai tokios galimybės nesuteikia. Yra ir kitos šios hipotezės klampynės, tačiau pakanka ir to, kas pastebėta.

N. Vėlius, komentuodamas J. Dlugošo išvardytus dievus ir mėgindamas jiems rasti atitikmenis, pasielgia labai simptomiškai, plg.: „Dlugošo minimi lietuvių dievai panašūs į metraštyje minimus Mindaugo garbintus dievus. Dlugošo Jupiteris daugmaž atitinka Ipatijaus metraščio Nunadięvį (Dievą) ir Diviriksą (Perkūną), Vulkanas – Teliavelį, Diana – Medeina“¹²⁰. Taigi N. Vėlius Eskulapo net nepamini – tikriausiai manydamas, kad tai vis dėlto J. Dlugošo per spėiai apibendrinant sukurtas dievas.

Vienaip ar kitaip, Eskulapo klausimas yra *Scheinprobleme*, fantomas. J. Dlugošo duomenys, viena vertus, iškelia lietuvių Eskulapą. Antra vertus, tie patys duomenys ir užverčia Eskulapo bylos tomą – kad ir kokio storio jis bebūtų.

Žaltys ir kalnas

Vis dėlto prie J. Totoraičio liudijimo galėtume apsisistoti. Aprašoma buv. Suvalkijos gubernijoje Daukšių kaime atlikinėta apeiga, nors iš esmės tai ritualas:

Tarp daugelio kitų dievų statulų, buvusių parapijoje senaisiais laikais ant Ringovės kalno, stovėjo Ragio, žalčių dievo statula, prie kurios žmonės, vyrai ir moterys, seni ir jauni rinkdavosi sužinoti savo ateities. Didelio ažuolo paunksmėje prie akmeninio paminklo degintos aukos, vadovaujant žyniui. Vyrai ir vaikai rankose nešė gėles ir ažuolines lazdas; taip pat neštos iš vaško padarytos aukos. Moterys nešė vištas, žąsis, o merginos kiekviena turėjo du vainikėlius: vieną ant galvos, kitą prisirišusios prie rankos. Eidami jie dainavo, prašydami žalčių, laikytų dievų pasiuntiniais, nunešti dievui ant kalno aukos dovanas.

Vaikinų daina skambėjo:

Oi tu žalty, žaltinėli,

Dievų siuntinėli,

Veskie in kalnelį

Pas mielą dievelį,

Kurs duos mergužėlę,

Priims dovanėlę.

Našliai dainavo:

Mano dievužėli,

Atėmei Patelę,

O aš po girelę

Liūdnas vaikščiodamas,

Sunkiai dūšaudamas:

Priimk mano kantrą,

O inteik man antrą.

Vyrai prašė:

Oi tu, dievužėli,

Didis sėjūžėli,

Dovanok pėdelį,

O atstumk vargelį.

Užaugink javelius

Ant pūstų laukelių,

Išbarstyk sėkleles

Ant žalių lankelių.

Pašersiu žirgelį,

O ir avinėlių.

*Atnešiu glėbelį
Dievui dovanėlę,
Augis sūnužėlius,
O bus man džiaugsmelis,
Priglaus mano seno
Užaugis žirgelį,
Žiląją galvelę:
Ramis man širdelę.
Žingsniuodamos merginos dainavo:
Vai tu aržuolėli,
Žaliasis medeli,
Vai tu ūžei, ūžei
Žalioje girelėj.
Nuvesk mane liūdną
Pas mano dievelį,
Duos man bernužėlį
Ir ramis širdelę.*

*Našlės dainavo:
Tu liūdnas medeli,
Žalioji pušele,
Suramink trokštančią
Tu mano širdelę.
Nusiųsk pas dievelį,
O duos man diedelį.
Girdėjosi motinų daina:
Oi tu, dievužėli,
Didis auklėjėli,
Užaugink dukrelę,
O ramis širdelę
Senos motinėlės,
Ogi ir tėvelio.
Užaugink žąselius,
Taipo ir vištelius –
Bus man priegalvėlis,
Dukrai kraitužėlis.*

Visi susirinko prie Ragio akmenimis išklotoje vietoje kartu su aukojimui atsineštais daiktais. Žynys užkūrė ugnį, trindamas ažuolą ir buką ir degino aukas. Protarpiais jis pranašavo visų ateitį: vaikinams iš jų atsineštų lazdų, merginoms iš vainikėlių.

Kai kurie šio pasakojimo elementai turi tam tikrus atitikmenis tiek baltiškoje, tiek ir platesnėje terpėje. Tai, kad iš Dievo (per žaltį) prašoma mergelės ar žmonos, bernuželio, visiškai suprantama – slibino/žalčio mitologinis kontekstas apskritai susijęs su šeimyniniais, vaisingumo dalykais. Pagal S. Grunau, moterys žalčių melsdavusios, idant jie teiktųsi duoti vyrams jėgos vedybinėms pareigoms atlikti¹²¹. Slibinai apskritai siejami su mergelėmis, moterimis – matysime vėliau. Tai, kad aukojama po ažuolu, ant akmens, taip pat primena panašių aukojimų aprašymus, tarkime, S. Grunau kronikoje panašiai atrodytų prūsų dievo Kurko šventvietė¹²², gerai žinomi Rikojoto aprašymai. Palyginti

galima ir M. Pretorijaus duomenis iš XVII a. antrosios pusės – palei Šyšą esančioje šventvietėje taip pat matomas ažuolas ir akmuo¹²³. Iš vaško padarytos aukos primintų legendinėje Rivi-jaus kronikoje aprašytą vaškinių figūrėlių deginimą Perkūno šventovėje Vilniuje¹²⁴. Vištos, žąsys kaip aukos gerai paliudytos (S. Grunau, J. Lasickis, M. Strijkovskis ir kt.). Ažuolinės lazdos primintų krivūles ar tiesiog apeigines lazdas (ąžuolas – kultinis lietuvių ir prūsų medis).

Žalčio siejimas su kalnu čia irgi gana patikimas. Prūsų Pa-trimpas, prie kurio stabo būdavo pienu lakinami žalčiai (ir, beje, į ugnį metamas vaškas)¹²⁵, kaip atrodo, turėjo sau skirtą kalną Prūsijoje¹²⁶.

Tačiau vis dėlto Ragio paminėjimas pernelyg vėlyvas, kad iš jo galėtume rekonstruoti kokį neabejotiną lietuvių žalčių die-vą. Abejonių keltų Ragio stovylos lokalizavimas ant kalno – mi-tologiškai jo vieta būtų apačioje, nors tam fikrų autentiškumo pėdsakų čia, atrodo, esama.

Žilvinas ir slibinai

„Eglės žalčių karalienės“ Žilvinas ne tik žaltys, žalčių valdo-vas, jis gali būti siejamas su pirmapradžiais vandenimis, pože-miais etc. – tai kosmogoninio slibino, milžiniško žalčio ar gyvatės „pasaulio pagrinduose“ ar ties jais reprezentantas. Iš pradžių apžvelkime Slibino raišką pasaulio mitologijose, mėgindami mū-sų turimą medžiagą derinti su kitų tautų mitologijomis.

Nagos, Ananta, Žilvinas

Indijoje ežerai, tvenkiniai, upės šaltiniai – *Nagos*, milžiniš-kų gyvačių, slibinų gyvenamoji vieta. Nagų valdovas *Ananta* irgi gyvena vandenyje. Varuna, vandenių viešpats, gyvena nagų ir kitų mitinių būtybių aplinkoje, o jo rūmai stovi vandenyne. Vėlesnėje, jau budistinėje tradicijoje Varuna pats yra Naga, jis

yra Nagaradža, t. y. nagų karalius. Nagos yra vandens kilmės, jos gali pavirsti į debesis. Ypač populiarios nagos Kašmyre, čia jos laikomos vandens dvasiomis, gyvena ežeruose ir šaltiniuose. Jei jos tinkamai gerbiamos, jos pasirūpina, kad laiku palytų, tačiau supykusios gali atsiųsti krušą, sniegą ir potvynius¹²⁷. Pietų Indijoje jos garbinamos „gyvačių akmenų“ pavidalu: ant tokio akmens pavaizduota viena ar keletas gyvačių, kiekviena naga ant galvos turi perlą¹²⁸; mintis, kad gyvatė, drakonas ant savo galvos (ar burnoje) turi brangenybę, žinoma ir Europoje¹²⁹.

Tam tikri atitikmenys akivaizdūs. Ananta galėtų būti Žilvino giminaitis, jis valdo nagas, labai įdomus ir vėlesnis Varunos virtimas Nagaradža. Būtent Varunos rūmai marių viduryje. Žalčių karaliai su brangakmeniais, milžiniški karūnuoti žalčiai lietuvių sakmėse gerai žinomi. Žinoma ir lietuvių *smako* sąsaja su akmenimis – smakas gyvena po akmeniu LTR 211 (12) arba mariose LTR 211 (21). Nagos gali pavirsti į debesis, t. y. jos gali būti sutinkamos ir ore, lietuvių aitvarai taip pat skrajoja oru.

Irano arijai: *Azi Dahaka, Vizaresha*

Irane Ahura Mazdos priešininkas Arimanas kartais įsivaizduojamas gyvate. Arimano tvariniams priklauso ir drakonas ar slibinas Azi Dahaka, kurį didvyris *Thrätauna* įkalina Demavendo kalne. Laikų pabaigoje jis dar išeis į paviršių ir tada bus galutinai sunaikintas. Demavendas yra ugnikalnis, lygiai kaip Etna, į kurią nubloškiamas Tifonas. Lygiai taip pat kalvoje reziduoja Rudra (Šiva), kuris reziduoja Mudžavato kalvoje (tai pasikartoja ir kitų tautų tikėjimuose)¹³⁰.

Azi Dahaka (Aži Dahaka) giminingas s. ind. *ahi* „gyvatė“, lot. *anguis* „gyvatė“, „drakonas“, liet., prūs. *angis*¹³¹. Aži Dahaka kildinamas nuo *aži*, *ahi* „gyvatė“ ir žodžio *dasa*, t. y. „barbariškas“, „neariškas“. Tai priešiška būtybė, kylanti iš labai archajiško indoeuropiečių mitologijos sluoksnio, atitiktų indų Višvarupą, gr. Gerioną, lot. Cacus. Tai gali būti trigalvė gyvatė *Ng(w)hi,

pagrobianti herojaus, vardu *Trito, t. y. „Trečiasis“, galvijus. Tri-
to pavyksta nužalėti pabaisą ir susigrąžinti galvijus. Šitaip jis
sukuria mitinį precedentą visiems būsimiems plėšikiškiems iš-
puoliams, kurių metu indoeuropiečių kariai grobdavo iš „kitatau-
čių“, t. y. autochtonų galvijus (pagrindinį indoeuropiečių genčių
turto šaltinį)¹³².

Dar vienas slibinas – Vizaresha, Vizarsha, laukiantis nusi-
dėjėlių Irano arijų eschatologijoje¹³³. Jis lygintinas su T. Narbuto
minimu Vižūnu ar Vizunu (Wizunas), po kalnu gyvenančiu ir
nusidėjėlius baudžiančiu slibinu¹³⁴.

Slibinai ir drakonai graikuose

Graikų mitologijoje Gėja – įvairių drakonizuotų būtybių
motina (Tifono, Echidnos, Pitono). Tifoną Dzeusas nugali kovo-
damas ir įmeta į Etną. Tačiau Graikijoje gyvatės ir drakonai gali
būti laikomi krašto sergėtojais ir gynėjais. Legendinis pirmasis
Atikos karalius, Kekropas, žemės motinos Gajos sūnus, buvo pu-
siau žmogus, pusiau gyvatė, kaip ir Erichtonijus. Apskritai Gaja
funkciškai – Deivė motina nesyk gimdo gyvatės pavidalo dievus
ar pabaisas; mūsų Žilvinas dėl savo žaltiškumo ar, tikriau tariant,
slibiniškumo taip pat turėtų būti kaipo tik Žemės motinos, Deivės
motinos sūnus. Čia prisimintinas ir dar vienas Gajos sūnus – Tifo-
nas. Jis įsivaizduojamas kaip milžiniška pabaisa, kurios Gaja susi-
laukė nuo Hado, t. y. pragaro valdovo. Jo kūno žemutinę dalį
sudarė gyvatės uodega, susiraičiusi daugybę sykių, jo rankos,
užsibaigiančios daugybe gyvačių, driekėsi į abi puses po šimtą
mylių, jo asilo galva siekė dangų, o milžiniški sparnai temdė Sau-
lę, iš akių plieskė ugnis, o iš gerklės lėkė ugniniai akmenys¹³⁵. Be
abejo, tai įspūdingas reginys, bet jame nevertėtų įžiūrėti tik lais-
vos vaizduotės žaismės: Tifono išvaizda logiška, jis, kaip ir kiti
slibinai, susijęs ir su požemiais, vandenimis (per gyvatišką, slibi-
nišką savo prigimtį), tiek su oru, gebėjimu skristi (sparnai) ir ug-
nine prigimtimi (plg. lietuvių aitvarą, slavų „ugnines gyvates“).

Dzeusas, besikaudamas su Tifonu, pasiima titnaginį pjautuvą (sic!)¹³⁶, taigi jo ketinimai aiškūs. Vis dėlto su Tifonu pasikauti tenka stipriai. Echidna – Tifono sutuoktinė, ji iki pusės nuostabi moteris, nuo pusės – dėmėta gyvatė. Apskritai antikoje įvairiausių gyvačių pavidalo būtybių ganėtinai daug, ir jos ne visada kvalifikuojamos kaip pabaisos. Minėtasis Kekropas buvo labai žymus valdovas, įtvirtinęs monogamiją, padalijęs Atiką į dvylika dalių, pastatęs Atėnuose šventyklas ir kruvinus aukojimus pakeitęs kvietinių bandelių aukojimais¹³⁷.

Albanai: Bolla, Kulshedra

Labai įdomių paralelių esama albanų mitologijoje: gyvačių ir slibinų čia gausu ir, be to, egzistuoja aiški jų hierarchija.

Bolla – tai Prištinoje žinoma gyvatės pavidalo būtybė. Pirmuosius dvylika metų po gimimo gyvatė vadinama bola, vėliau ji tampa Kulshedra. Bolla gimininga gr. *jalh*, *jalaina*, „pabaisa“. Kai gyvatė sulaukia penkiasdešimties metų, ir jos nepamato joks žmogus, ji tampa *bullar*, reptilija, iš kurios nuodingosios gyvatės iščiulpia savo nuodus. Porose, Graikijos saloje, kurioje gyvena albanai, *bullar* yra vandeninė gyvatė. Jei *bullar* gyvena dar penkiasdešimt metų, ir jos nepamato joks žmogus, ji tampa *errshaj* (nuo „slysti“). Tai reptilija, puolanti žmones, aplink juos apsivynioja, pralaužia krūtinę ir suėda širdį. Kai *errshaj* sulaukia šimto metų, ir jos nepamato joks žmogus, ji tampa Kulšedra. Pietų Albanijoje *bullar* – didelė stora gyvatė, nuolat užsimerkusi. Tik per šv. Jurgio dieną ji atsimerkia ir, pamačiusi žmogų, jį suėda. Jei būtų nuolat atsimerkusi, vis rytų ir rytų žmonės. O per Jurgines ji taip elgiasi todėl, jog kadaise šv. Jurgis išėjo medžioti ir sutiko gyvatę, kuri norėjo jį praryti. Jis prakeikė gyvatę: „Tebūsi tu visada akla ir te tavo akys atsimerks tik per mano dieną!“

Kulšedra atrodo labai atstumiančiai; jos kūnas ir veidas apaugęs ilgais plaukais. Ji įsivaizduojama kaip milžiniška baisi boba nukarusiomis krūtimis arba kaip drakono pavidalo būty-

bė su ilga uodega, devyniais liežuviais, spjaudančia liepsna, visas jos kūnas padengtas raudona vilna. Naktimis ji matoma danguje, debesyse, jos pasirodymą lydi griausmai ir audros. Mažas audras iššaukia jos vaikai, *Shligen* (plg. vok. *Schleichen*, *Blindschleiche*, liet. sliemas, lot. *limax* „sraigė“). Vyriškosios lyties kulšedros atlieka Velnio funkcijas. Iki dvylikos metų Kulšedra yra bola ir auga kalne esančioje oloje. Išauga tokio ilgio, kad vos gali ten apsisukti. Gali žmonėms atimti vandenį ir neatkeri tol, kol jai nepaaukojamas žmogus, kurį ji praryja gyvą¹³⁸.

Akivaizdu, kad sąsajų su lietuviška medžiaga čia gausu, ypač įdomus Kulšedros artumas Laumei. Kol kas pastebėsime, jog Laumės tėvas, pagal mūsų rekonstrukciją – Žilvinas, t. y. slibinas.

Drakonas Kinijoje

Kinijoje drakonai ypač populiarūs; be to, į juos žvelgiama su tam tikru pietetu, o tai apie indoeuropiečius negalėtume pasakyti.

Senovės Kinijos tekstuose „dangiškosios galios“ veikla dažnai išreiškiama per drakono pavidalą. Drakonas įkūnija dangiškumo savybes. Žiemą drakonas tūno po žeme, „paniręs į vandenį“, lygiai taip pat žiemą ilsisi ir audros su žaibais bei perkūnija. Pavasarį jis skrieja aukštyn ir skrajoja padangėmis, idant iš čia šiltuoju metų laiku siųstų lietaus debesis ir audras. Pagal kinų liaudies tikėjimus, drakonas turi devynis sūnus. Kiekvienais metais tam tikrą sūnų skaičių jis siunčia dangun, idant jie tvarkytų metų orus. Jei drakonų du – metai būna labai drėgni, o jeigu, tarkime, aštuoni – labai sausi.

Drakonai gyvena vandenų gelmėse, šaltiniuose, upėse, pelkėse, ežeruose bei jūrose. Jie valdo gyvybinį pradą, pasireiškiantį lietumi, būtent jie teikia gaivinantį pavasario lietų. Jie sujungia apačią su viršumi, požemius su aukštybėmis, jie yra dieviški žvėrys, įreminantys ir iš dalies tvarkantys Kosmoso gyvenimą. Jie pasirodo danguje, požemiuose, vandenyse etc., ir formaliai juos galima skirstyti į kelias kategorijas:

1. Danguis drakonai, remiantys, palaikantys dievų buveinę.
2. Dvasios drakonai, siunčiantys vėją ir lietų.
3. Žemės drakonai, valdantys šaltinius ir upes.
4. Lobius saugantys drakonai, dažniausiai gyvenantys jūrų gelmėse¹³⁹.

Matome, kad iš esmės drakonai užima tą pačią vietą kaip ir kitose mums žinomose mitologijose, jie reziduoja „mitinėje apačioje“, požemiuose, ypač – vandenyse, tačiau pasirodo ir ore. Kinijos drakonai genetiškai nėra susiję su europiniais, bet tipologiškai – be abejo, taip.

Įdomus pastebėjimas – drakonas ir slibinas, kinų ir japonų manymu, priklauso tai pačiai rūšiai¹⁴⁰. Šiaip slibinas nuo drakono skirtinas – slibinas būtų daugiau susijęs su vandeniu, požemiais, drakonas – su oru, ugnimi. Tačiau realybėje šiedu personažai maišomi, be to, slibinai įgyja drakoniškų bruožų, ir atvirkščiai.

Drakonai ir slibinai viduramžių Europoje

Viduramžiais Europoje aptinkame bazilisko pavidalą – tai gyvatės pavidalo būtybė su gaidžio galva (plg. lietuvių aitvarą), kurios kvėpavimas žmogų apakina. Drakonas pasirodo ikonografijoje kaip Velnio atributas, „drakonizuojamos“ pragaro, pasmerkimo vizijos. Tačiau įdomu, kad drakonas dažnai yra ne „klasikinėje“ savo vietoje, t. y. apačioje, jūrose ar požemiuose – neretai jis skrenda.

Apskritai Europoje drakonas pasirodo tiek draugiškuoju, tiek ir priešišku savo aspektu. Tai matome jau Graikijoje, kur su drakonu tiek kovojama, tiek jis laikomas krašto globėju, slibino pavidalo pasirodo dievai (Dzeusas kaip žaltys, gyvatė). Biblinis Leviatanas ne tiek bangžuvė, kiek slibinas, ir viduramžiais ši tema plėtota. Bent jau pakankamai, kad, tarkime, jėzuitų misionieriai „atpažintų“ drakonus Lietuvoje ir Latvijoje. Susidūrę su tam tikrais reiškiniiais, misionieriai ir svetimšaliai juos atpažindavo išsyk.

„Drakonai“ prie Baltijos

Livonijoje jėzuitai aptinka žmonių, kurie esą „šeria drakonus“, *dracones in domibus suis alunt*¹⁴¹. Paulius Einhornas XVII a. vid. Latvijoje aptinka tūrto dievą *Puke*, kurį vokiečiai vadina drakonu, *der Drache*¹⁴², ir t. t. Be didesnės abejonės, tai aitvaras. Latvių Pūkis laikomas skoliniu iš vok. k. *Puck*, jis – vėlyvas personažas, aptinkamas jau krikščionybės plėtros metu. Tačiau tai ne tas krikščioniškas Velnias, piktoji dvasia, aitvarai gali būti ir geranoriški, jie gausina turtus etc., nors gali pasirodyti ir demoniškuoju savo aspektu. Pūkio vardas aptinkamas ir žemaičiuose, taip pat laikomas skoliniu iš latvių ir vokiečių, plg. lat. *Pūkis*, estų *Puuk*, vok. *Puck*, anglų *Puck*, airių *Puca* arba *Pocka*, sen. islandų *Puki*, norvegų *Pukje* ir pan.¹⁴³. Vis dėlto už šio Pūkio ar Pukio galėtų slypėti ne skoliniai, o archajiškas slibino/drakono vardas, vėliau perėjęs aitvarui. Lietuvių sakmė liudija, kad pomirtinėje kelionėje vėlių tyko „baisus smakas“ Pukys, išsižiojęs laukiantis nuo kalno nukritusių vėlių¹⁴⁴ (plg. T. Narbuto minimą Vižūną). Jei aitvaro vardą Pukis ir laikytume skoliniu, slibinas kalno apačioje jau atrodo kitaip: kontekstas stipriai išplečiamas. Lietuvių sakmėse, beje, skraido ir žaltys, jis lekia oru, su vėtra, išnyra iš debesėlio¹⁴⁵, t. y. elgiasi kaip ir indų nagos.

Beje, čia įdomus ir jaščeras, aptinkamas lietuvių kalendorinėse dainose: jis sėdi ant auksinio krėslo ir renkasi mergelę¹⁴⁶. Slibinų pasaulyje tai priimta.

Slibinas ir mergelė slavuose

Slavų pavasario apeigų dainose pasirodo „jaščeras“, besirenkantis mergelę, apibendrintas šešiolikos dalių siužetas maždaug toks: „Jaščeras“ sėdi medyje, graužia riešutus.

Сиди (сидит), Ящер (Ящерка, Ящур)

*В ореховом кусте (на золотом стуле, в белой капюсте,
в ракитовом кусте, на дубовом стульчике)*

Грызи, (грызет) Ящер

Ореховы зерна (ядра, орешечки, скорлупу)¹⁴⁷.

Toliau „jaščero“ klausinėjama, ar jis nenori vesti arba jam liepiama sugauti, sugriebti mergelę. Jam iš eilės siūloma sena boba, jauna moteris, kurias jis atstumia ir galiausiai išsirenka „gražią mergelę“. Labai įdomu, kad slavų mitologijos tyrinėtojai pastebi, jog vardai „Jaščeras“, „Jaščuras“ yra „unikalūs ne tik rusų, bet ir slavų pasaulio mitinėje poetinėje bei apeiginėje tradicijoje“¹⁴⁸. Apskritai slavuose riešutai siejami su perkūnija, griausmu (suprantama, kaip ir ažuolas), tačiau ir su požeminiu pasauliu, meile, viliojimu, vaisingumu¹⁴⁹, nors tai galų gale universalijos. Mums čia įdomus slibino noras gauti mergelę (ir būtent mergelę), jo sąsaja su ažuolu (Perkūno simbolika, tai tikrai nenuostabu, plg. graikų chtoniškąjį Dzeusą, Dzeuso pasirodymą žalčio pavidalu).

Žinoma, slavų medžiaga šituo neišsisemia; slavuose slibinas vilioklis žinomas serbų dainose. Dar įdomiau – kai kurios jų visiškai tiksliai pakartoja „Eglės žalčių karalienės“ siužetą. Toliau pateiksime dainos „Anksti kėlė mergelę“ pažodį vertimą; žodį *zmij*, *zmej* versime kaip „slibiną“ – nors šis vertimas ir nėra tikslus, slavų *zmij* šiuo atveju tikrai nėra gyvatė.

*Anksti kėlė mergelė
Linksmą Spaso dieną.
Kažkas rasą krečia.
Meldžia Dievą mergelė:
„Duok man, Dieve, pamatyti
Akyse bet kokį žvėrį,
Tik ne slibiną kalną!“
Pasakyti nė nespėjo,
Atlėkė pas ją slibinas stringalviais,
Paslėpė ją po sparnais
Ir nunešė ją jauną
Į akmeninius tuos urvus.*

*Metus jis laiko mergelę.
Vėl Spaso diena ateina,
Graudžiai verkia mergelė,
Graudžiai verkia, beviltiškai.
Žiaurus slibinas ją guodžia:
„Ko tu verki, mergelė?“
„Kaipgi ko verkiu, slibine stringalvi?
Juk šiandieną Spaso šventė,
Visos mergelės ten skina rožes,
Skina rožes, vainikėlius pina,
O aš jauna, kvaila –
Nei man rožės, nei vainikėlio“.*

Pagailo jos slibinui,
 Leido jis ją rožių skinti,
 Rožių skinti, vainikėlių pinti.
 Dar labiau verkia mergelė,
 Gaudžiai verkia, beviltiškai.
 Klausia slibinas stringalvis:
 „Ko tu verki, mergele?“
 „Kaipgi ko verkiu, slibine stringalvi?
 Juk šiandieną Spaso šventė:
 Visos mergelės vainikus nešioja,
 Vainikus nešioja, mamą šlovina.
 Aš taip pat pas mamą noriu“.
 Pagailo jos slibinui,
 Sakė jis mergelei:

Jeigu man tu duosi žodį,
 Kad sugrįši pas mane vėl,
 Tai išleisiu tave pas mamą“.
 Mergelė davė žodį,
 Kad sugrįš pas ją vėl.
 Ir išleido jis mergelę,
 Kad nueitų ji pas mamą.
 Atėjo mergelė pas mamą
 Ir užmiršo apie slibiną.
 Laukia jis – nėra mergelės,
 Laukė šiandien, paryčiui laukė,
 Taip ir nusprogo slibinas ant
 akmens,
 Nesulaukęs mergelės“¹⁵⁰.

Taigi siužetas artimas: slibinas pagrobia mergelę, ji prašosi išleidžiamą namo, pas mamą, pasižada išvykti trumpam laikui, bet taip neatsitinka, slibinas žūsta. Slibinas, beje, čia oro prigimties (jis sparnuotas), tačiau turintis ir chtoniškų požymių (akmeniniai urvai, akmuo, ant kurio jis „nusprogsta“). Mergelė, atrodytų, pagrobiamą, kai ji skina gėles – tai primintų Koros/Persefonės pagrobimo sceną. Mergelė čia nejaučia sentimentų slibinui, nors, atrodo, kai kada būna kitaip, plg. kitą mitologinę serbų dainą „Ugninio slibino mieloji“:

*„Slibinas nuo jūros skrido link Dunojaus,
 Po sparnu jis nešė gražią mergelę
 Ir po dešiniuoju sparnu – gražią mergelę,
 O po kairiuoju – mergelės drabužius.
 Greitai troškulys įveikė slibiną,
 Jis ant žemės išleido mergelę,
 Į žalią mišką vandens pasiuntė.
 Sutiko ji tris šaunius jaunuolius.
 Pirmas tarė: „Mergelė gražioji!“
 Antras tarė: „Mes ją išklausinėsime!“*

*Trečias tarė: „Verčiau išbučiuosim!“
 Bet atsakė jiems gražioji mergelė:
 „Eikite šalin, trys šaunūs jaunuoliai,
 Aš, žinokite, garbingo karaliaus dukra,
 Ir Bosnijos pašos sesutė,
 Ištikima ugninio slibino mylimoji“.
 Ir per lygų lauką perlėkė,
 Lyg žvaigždė per giedrą dangų¹⁵¹.*

Šioje dainoje matome dar vieną papildomą „Eglės“ motyvą: slibinas pagrobia mergelę ir jos drabužius. Slibinas čia ugninis, tačiau jis skrenda nuo jūros, plg. Žilvino sąsajas su jūra. Ir dar – ugninis slibinas labai primintų aitvarą, lietuvių „skraidančių drakoną“.

Mergelė čia ištikima slibinui, jai, kiek galima spėti, siūloma trijų bernelių pagalba, kurios ji atsisako. Siužetas čia fragmentiškas, kažkokie įvykiai lieka už jo ribų. Bet matome, kad serbų dainų įvykiai įveda į tą patį „Eglės žalčių karalienės“ mitinį lauką. Atitinkamai – atrodytų, kad, nepaisant stiprių analogijų įvairiose religinėse, mitologinėse tradicijose, Žilvino/Slibino mitikos atitikmenys stipriausi Balkanuose, ypač Serbijoje, Albanijoje (kulšedra). Iš dalies graikiškasis Koros pagrobimas yra taip pat šio mitologinio lauko detalė. Kaip matysime, svarbiausiųjų analogų laukas ištis telksis Balkanuose ir Graikijoje, prisidės tik Bulgarija. Be abejo, slibino mitikai labai artimos ir nagos Indijoje.

Žilvinas: funkcijos ir ritualas

Žilvinas pagal indoeuropietiškas paraleles nustatytinas kaip chtoniškos ir drauge atmosferinės funkcijos atstovas, slibinas, žaltys, skrendančių ir vandenyse slypinčių žalčių (gyvačių, aitvarų, zmijų, nagų) valdovas. Jis nėra tiesiog „žalčių karalius“, o gali būti laikomas dievybe. Jis – žemutinės sferos suverenas (Eskulapas?).

Atrodo, kad Žilvino tradicija neišsisemia „grynąja mitologija“, o įsiveržia ir į ritualų sritį. Žinodami, kaip mažai lietuvių mitų turi ritualinių pėdsakų, turime įvertinti faktą, kad Žilvinas, atrodo, turi savo (drauge su Egle) ritualus. Mito ritualizacija yra natūrali bet kokioje religinėje sistemoje, jei ritualuose aptinkame mito pėdsakų, tai natūralu, tačiau ši aplinkybė podraug patvirtina, kad „Eglė žalčių karalienė“ nėra pasaka, o mitas, maždaug „ką tik“, dar nepaprastai šviežiai perėjęs į pasaką, atitinkamai ir pasaka turėtų būti suprantama kaip esminė senosios religinės tradicijos detalė, nedaug mažiau svarbi nei, tarkime, Sovijaus mitas. Tik, suprantama, tą svarbą, mito-pasakos pranešimą dar reikia iššifruoti.

Žilvinas ir Joninės

Tai pastabėlė apie „Eglės žalčių karalienės“ mitologinį užnugarį, greičiau vieną jo detalę – pasakos sąsajas su lietuviškąja teogonija.

Pamėginkime susivokti, kokią funkciją *pasakoje* atlieka Žilvinas, kokiai sferai jis bepriklausytų ir kokie jo santykiai su dievais ir teogonijomis bebūtų. Sakyčiau, tai – apvaisinimo funkcija. Būtent dėl to jis ir grobia Eglę – idant susilauktų su ja vaikų. Ir tai yra siužeto mitologinė prasmė, nurodanti, beje, ir teogonijos įtampos tašką, vieną svarbiausių. Yra laikas, kai įvykiai privalo prasidėti, o Žilvinas jų katalizatorius.

Mėginant suvokti Žilvino prigimtį, mums labai praverstų jo atitikmuo – graikų Borėjas su savo mitologine aplinka. Tai Šiaurės vėjas, Astrėjo ir Eos sūnus, Pietinio ir Šiaurinio vėjų brolis. Vietoj kojų jam augo gyvatės uodegos. Jis įsimylėjo Orifiją, Atėnų karaliaus dukterį ir ilgai prašė jos rankos, tačiau karalius vis atsi-pirkdavo miglotais pažadais; sykį Borėjas pagal vieną versiją užklupo Orifiją ant Ilis upės kranto, kuomet ji šoko su savo motina, ir nusinešęs ją ant aukštos uolos palei Erginos upę, apsupo ją juodais debesimis ir paėmė; pagal kitą versiją, Borėjas ją pagrobė tesmoforijų šventės metu, mergelę jis paslėpė po savo sparnais

ir nepastebėtas nunešė į Trakiją, kur Orifija pagimdė jam du sūnus ir dvi dukteris, užaugusiems sūnums išdygo sparnai¹⁵².

Borėjas lyginamas su Ofionu (ar su juo sutampa) – pirmąradžiu vėju, graikų mitologijoje apvaisinusi Eurinomę, pirmąją deivę, kuri apsinuoginusi išniro iš chaoso gelmių; atskyrusi dangų nuo vandens ir ėmė šokti; už jos nugaros susiformavęs vėjas – slibinas Ofionas ją apvaisino. Kadangi ji šokdama judėjo į pietus, susiformavęs vėjas buvo šiaurys. Nuo to laiko Šiaurės vėjas apvaisina (tarkime, kumeles)¹⁵³.

Su Eglės ir Žilvino aplinka čia sietinas mergelės nuogumas, ji išeina iš vandens nuoga ir sutinka žaltį/slibiną, kuris ją ir apvaldo po ilgesnių ar trumpesnių peripetijų. Borėjas, per tesmoforijas nunešantis Orifiją, elgiasi kaip serbų dainų *zmij*, per Spaso šventę pagrobiantis mergelę ir po savo sparnais paslėpęs mergelę ir jos drabužius bei nuskriejantis. Pagal N. Vėliaus pastebėjimus, Eglės pagrobimas datuojamas ne įprastu pasakoms „vieną kartą“, o nurodomas laikas, kada tai atsitinka ar bent jau galima lengvai pastebėti, kad tai vasara, atitinkamai manytina, kad tai – vasaros šventė¹⁵⁴. Per Spaso šventę mergelė iš serbų dainų drauge su kitomis skina gėles, pina vainikėlius; kokia tai šventė būtų lietuviuose, galima vien spėti, tačiau labiausiai tikėtina, kad tai Rasos/Joninės (Eglė ir jos seserys skina gėles, maudosi).

Kai kas čia sietųsi su Borėjaus/slibino pagrobiamos mergelės mitologija. Per Joninės merginos eidavo prie vandens maudytis, praustis, kasų šukuotis, idant būtų gražesnės, tikėta, kad Joninių naktį maudosi laumės, todėl vanduo turi ypatingos galios; mergelės nusipynusios vainikus jų paskui atsikratydavusios (įmesdavo į laužą, sušerdavo karvei, kad daugiau pieno duotų), bet dažniau vainikėliai plukdomi vandeniu – slibino viliojimas? Apskritai Joninės labai stipriai vedybiškai motyvuotos, žinoma daugybė burtų apie ištekėjimą.

Joninių metu ypač aktyvios laumės bei raganos, kurios artimos Eglės mitologiniam laukui, galiausiai – visos jos artimos moteriškam, deiviškam pradui.

Iš esmės Joninės yra stipriai *moteriškai* nuspalvintos šventės. O mūsų prielaida, kad čia mergelės vienaip ar kitaip išeina į Borėjo/žalčio/slibino karalijos pakraščius, liudytų ir tokia sakmė apie merginos nuotyki per Jonines¹⁵⁵; mergina „Skiną po lazdynu žoleles. Ogi žvilgtelejo lazdynan ir apstulbo. Medyje didžiausias žaltys įsirangęs, net šakos žemėn linksta. – Kas čia toks per velnias dabar? – šūktelėjo nusigandusi merga.

Žalias žaltys tik švikšt ir apsirangę jaunai mergai aplink kaklą. Tada prašneko žmogaus balsu:

Pasiduok geruoju, nes nusmaugsiu!“¹⁵⁶. Vėliau ši mergina įprašo žaltį atstoti, jis tą sykį nusileidžia, tačiau vėliau ją persekioja, galiausiai suvisam apsivydamas aplink kaklą. „Taip merga ir liko su žalčiu ant kaklo iki mirties. Ji visuomet vaikščiodavo skarelė kaklą apsiriusi, todėl daugelis ir nežinojo, kad ji žaltį nešiojo, o kai ji su tuo žalčiu apsirato, net ir labai pamilo kaip savo vyrą“¹⁵⁷.

Čia Eglės ir žalčio motyvas virtęs sakme, turinys degradavęs, bet atsekamas. Žalias žaltys ant lazdyno (vaisingumo ženklas) per Jonines, besiperšantis mergelei, kuri jo nenorėdama ir persekiojama galiausiai pamilsta jį kaip savo vyrą. Rusų žaidimuose ir dainose slibinas/driežas *jaščeras* peršasi mergelei ar renkasi mergele, sėdėdamas po lazdynu ir (ar) krimsdamas riešutus – mergelė iš lietuvių sakmės irgi užpuolama po lazdynu.

Eglės precedentika atsispindėtų dar ir tokiaime tikėjime: „Jei nori ištekti, turi Joninių naktį išsimaudyti upėje ar ežere, apskritai kokiam nors vandenyje“¹⁵⁸. Vandenys, viena vertus, slibino sfera, antra – tai tiesiog mėginimas patekti į mitinę precedentiką. Išprovokuoti *Žaltį*.

Dievai ir Kosmosas: septyneto struktūra

Grįžtame prie graikiškosios medžiagos, kur įvykiai klostosi šitaip: Eurinomė, pasivertusi balande, nutupia ant vandens ir po kurio laiko sudeda Pasaulinį kiaušinį. Jos prašomas Ofionas septynis kartus apsivijo apie kiaušinį ir jį perėjo tol, kol jis

perskilo ir atsirado viskas, kas yra pasaulyje: Saulė, Mėnuo, žvaigždės, augalai, gyvos būtybės ir t. t.

Kai kuriose „Eglės žalčių karalienės“ versijose Eglė, vaikus pavertusi medžiais, pati pasiverčia gegute – sąsaja su kiaušinių dėjimu, bet čia tikriausiai lemia paralelės su gegute kaip sielvar-to įsikūnijimu iš liaudies dainų.

Eurinomė ir Ofionas apsigyvena Olimpe, tačiau Ofionas įžeidžia Eurinomę, apsiskelbęs pasaulio kūrėju, pastaroji jį, spy-rusi koja per galvą, nutrenkia į požemius. Po šio darbo deivė sukuria septynias planetines galias, kiekvienai priskirdama po porą – titaną ir titanidę. Tėja ir Hyperionas valdė Saulę, Febė ir Atlantas – Mėnulį, Dionė ir Krijus – Marsą, Metidė ir Kojus – Merkurijų, Temidė ir Eurimedontas – Jupiterį, Tetija ir Okeanas – Venerą, Rėja ir Kronas – Saturną. Vis dėlto titanų porų septyniukė Graikijoje palengva peraugo į dvyliktuką; Roberto Greivso tei-gimu, tikriausiai pagal Zodiako ženklų analogiją, tačiau septy-netas vėliau vis vien įsitvirtino¹⁵⁹.

Čia mums svarbūs ne patys įvykiai, o seka: iš pirmų dievų poros atsiranda pats pasaulis, o paskui ankstyvoji dievų (titanų) karta (septyni, dvylika, keturiolika, skaičius kol kas nesvarbus), kuri susiejama ar su planetomis, ar su Zodiako ženklais.

Čia galėtume kiek mėginti susivokti dėl Zodiako ženklų, *signi Zodiaci* lietuvių mitologijoje; J. Prahiskis mini vieną gentį, garbinusią milžinišką kūjį, kuriuo kadaise „Zodiako ženklai“ išvadavę Saulę iš nelaisvės; Rivijaus kronikoje sakoma, kad Vilniuje buvusios Perkūno šventovės altorius turėjęs dvylika pakopų, kurių kiekviena skirta konkrečiam Zodiako ženklui.

Tikėtina, kad su Zodiaku tikrai galėtume sieti arba pa-grindinius lietuvių dievus (ir skaičiuoti, kad jų buvo dvylika) arba – lietuviškus „titanus“, t. y. pirmąją dievų kartą. Būtent iš jos ir galima tikėtis pirmapradžių kosminių žygdarbių, kaip kad Saulės vadavimas. Ir tokiu atveju už jų („titanų“ ar dievų) betarpiškai išžiūrėtini Eglės ir Žilvino ar jų mitologinių prototi-pų kontūrai.

Vis dėlto pamėginkime pažvelgti, kiek įmanoma, į lietuvių panteono pagrindinio septyneto rekonstrukciją pagal atitinkamas planetines sferas. Lietuvių panteone bent jau XIII–XIV/XV a. pasirodantis dievų ketvertas aiškiai išskiriamas, kiti trys dievai hipotetiškai gali būti padėstyti pagal graikiškus atitikmenis; pabrėžiu, labai hipotetiškai. Čia tiesiog noriu parodyti, kad panteono septyniukę galima *mėginti* atkūrinėti pagal planetines sferas

Nunadievis/Andajus	Jupiteris (įstatymai)	Dzeusas
Perkūnas/Diviriksas	Marsas (augimas, karas)	Arėjas
Teliavelis Kalvis/Velnias	Merkurijus (išmintis)	Hermis
Medeina/Žvorūna	Mėnuo (burtai)	Selenė
Svaistikas	Saulė (šviesa)	Helijas
Aušautas	Saturnas (taika, pilnatvė)	Kronas
Aušrinė	Venera (meilė)	Afroditė

Čia atvirai kai kas pritempta – Svaistikas – prūsų šviesos ir atitinkamai Saulės dievas, antra vertus, dar XX a. pr. lietuvių užkeikimuose minimas Švaistikas leistų čia elgtis kiek laisviau. Yra ir kita galimybė, susijusi su žalčio ir Saulės sąsaja („nemušk žalčio – Saulė verks“) ir J. Dlugošo minimu lietuvių dievu Esku-lapu, žalčių globėju. Tačiau jį identifikuoti ar verifikuoti gan sudėtinga.

Ši lentelė atvira keitimams ir interpretacijoms. Lygiai kaip dar labiau teoriškai nusakomas dievų dvyliktukas, skaičiuotinas jau pagal Zodiako ženklus – tik šiuo atveju radikalus subjektyvumas neišvengiamas. Be to, nėra aišku, ar tai universalus Zodiakas, ar specifiskai lietuviškas žvaigždynų pasirinkimas.

Mėginant eiti toliau, galima pagal tą patį principą išsidėlioti savaitės dienas; kol kas nepaisant kelių „esminių smulkmenų“, tarkime, keliadienė buvo lietuvių savaitė ir to, kad savaitė prasideda nuo sekmadienio. Padėstykite perdėm teoriškai:

Pirmadienis	Žvorūna/Medeina (Mėnulis)
Antradienis	??? (Marsas)
Trečiadienis	Teliavelis/Velnias (Merkurijus)
Ketvirtadienis	Perkūnas (Jupiteris)
Penktadienis	Laumė (Venera)
Šeštadienis	Aušautas (Saturnas)
Sekmdadienis	Svaistikas (Saulė)

Lietuvių ir graikų/romėnų mitologijų neatitikimus lemia stipri aplinkybė – antikinis Dzeusas/Jupiteris yra asmuo, kuriame susilieję (dar neišsiskyrę) Danguis Dievo ir Griausmavaldžio įvaizdžiai; lietuviuose ši skirtis jau įvykusi. Panašiai buvo keltuose, ir ten antradienis buvo paskirtas konkrečiai moteriškajai deivei.

Marso problemą čia galima lengvai išspręsti, antradienį priskyrus, tarkime, karo dievui *Chaurirari*, kurį mini M. Strijkovskis, bet tuo atveju „nesuveikia“ pirmoji lentelė. Perkūno iš ketvirtadienio iškeldinti neįmanoma, kaip ir Laumės – iš penktadienio; Aušautas kaip Saturnas paliudytas šaltiniuose; o visa kita yra galima, t. y. čia tik versijos lentelė.

Be jokių abejonių, įmanomos kitokios skaičiuotės, kitos versijos. Bet atrodytų – lietuvių dievų panteono atkūrinėjimas nėra bergždzias darbas.

Okopirmas ir Svaistikas: dvinarė struktūra panteono pradžioje

Sambijos vyskupų 1530 m. dokumente pirmuoju dievu paminimas Occopirmus, kuris vėliau paaiškinamas kaip Saturnas¹⁶⁰. „Sūduvių knygelėje“ dievų seka pradedama taip: Occopirmus Jupiter, Auschweytus Saturnus...¹⁶¹. Okopirmas (rašyba gali kiek keistis) įvardijamas kaip „danguis ir žvaigždžių“ dievas. Pats žodis reikštų „pirmasis“, „pats pirmasis“, plg. indų tą patį reiškiantį Pradžapati.

Įdomiai šią eilutę sudėsto K. Hennenbergeris 1584 m.: pagal jį, su Saturnu tapatinamas būtent Patolas (kitų vadinamas ir Pokolos arba Pikolos): „Potollos, Den etzliche auch Pocollos oder Pickolos nennen, der ir oberster Gott war, ist meines bedunczens wie Sonsten der Heiden 'Saturnus gewesen“¹⁶². Tačiau ankstyvuosiuose sąrašuose po Okopirmo paprastai minimas Swayxtixas, šviesos, kartais – Saulės dievas (Suaixtix...Sol)¹⁶³. Ockopirmus der erste Gott Himmels vnd Gestirnes. Swayxtix der Gott des Lichtes¹⁶⁴.

Šitie varijuojantys išdėstymai rodo vieną bendrą dalyką: autoriams sunku interpretuoti pagal romėnišką pavyzdį: mat Jupiteris buvo tapatinamas su dangumi (*sub jovem* reiškia „po dangumi“), taip pat buvo ir Griausmavaldis dievas. Jį „išskirstyti“ tarp Danguos Dievo ir Perkūno ne taip paprasta. Todėl čia įjungiamas Saturnas, kurio pasirinkimas vis dėlto kelia tam tikrų asociacijų. Saturnas – tas pats Kronas, nuvertęs savo tėvą Uraną ir jį iškastravęs.

K. Hennenbergerio apsisprendimas Saturno atitikmenį rasti Patolo asmenyje rodo dar vieną šios problemos aspektą: Okopirmo *tamsumą* pažodine prasme, kuris iš principo panašią rekonstrukciją ir įgalina (tiesa – ne patvirtina). Mat jei Okopirmas yra „dangaus ir žvaigždžių“ dievas, jis tuo pačiu tampa ne „šviesos dievu“, kaip kad būtų galima tikėtis, o *nakties* dangaus dievu. Po Okopirmo minimas Svaistikas, Svaistikisas, kuris paaiškinamas kaip Saulė arba šviesos dievas (*Sol, Gott des Lichtes*). Iš esmės čia reikia įžiūrėti pirmąją porą, tamsaus dangaus, nakties dangaus dievą ir Saulės ar (ir) šviesos dievą. Be abejo, čia į akis krenta klasikinis atitikimas indiškoje tradicijoje – Varuna ir Mitra. Tai dievai, „Rigvedoje“ minimi ir šlovinami drauge, tačiau tai opoziciški dievai.

Varuna susijęs su naktimi, nakties dangumi, Vakara, susijęs su kosminiu vandenynu, jis saugo įstatymus (pasaulio tvarka, *rita* yra jo valdose), pats jis kartais nusakomas kaip gyvenantis Vakarų Vandenyne, kartais – tiesiog „po žeme“¹⁶⁵. Jis rūstus die-

vas, ypač teisingas, dievų ir žmonių valdovas. Varuna susijęs su vandenimis (lietumi, šuliniais, jūromis, upėmis ir t. t.), kadangi Visatą supa kosminis vandenynas, atskiriantis Kosmosą nuo chaoso. Jis susijęs su Mėnuliu, toli esančiais dalykais, paslaptimis, magija, jis valdo stebuklingą burtų galią¹⁶⁶. Mitra – dienos dangaus dievas, Saulės dievas, globojantis sutartis, draugystę, palankus žmonėms. Ši pora sudaro tam tikrą vienovę, sergsti socialinę-teisinę ir kosminę sąrangą (Varuna prižiūri Kosmosą iš išorės, valdo „išorinį ratą“, kosminius vandenis, Mitrai priklauso viskas, kas yra viduje – Saulė, šviesa ir t. t.¹⁶⁷). Čia matome tą pačią indoarišką porą, kaip ir Irano arijuose, kur stipri ir reikšminga Ahura Mazdos ir Mitros jungtis, atliekanti maždaug tas pačias funkcijas, kaip ir vedinėje Indijoje, tačiau mes prie Irano arijų kol kas neapsistosisime.

Tokia pati pora prūsų dievų išvardijimuose tikrai negali būti atsitiktinė. Tai tas pats, matyt, indoeuropietiškas prieštaringos dievų diados principas. Okopirmas ir Svaistiksas būtų tokios diados atvejis prūsų religijoje.

Tačiau kaip tik čia prieiname prie labai svarbaus taško. Turėdami omenyje principinį Okopirmo ir Varunos atitikimą, galime pastebėti, kad K. Hennenbergerio mintis apie galimą Patolo ir Saturno tapatinimą teikia galimybę ir Okopirmą sutapatinti su Patolu. Tai nėra labai nutrūktgalviška prielaida. A.J. Greimas lietuvių Andajų, tarkime, aiškino kaip Andoją, t. y. [V]andoją, pirmapradį Dievą, besisiejančią su vandenimis¹⁶⁸. Patolas (pa-tulas yra eufemizmas, reiškiantis po-žemini, po žeme esantį dievą) gali būti nusakomas ir per kokias nors kitas reikšmes ar nuorodas. Varuna irgi yra po-žeminis. Varuna, Uranas (Ouranos), Ahura, hetų jūros dievas Aruna, slavų Velesas/Volosas, o ir lietuvių Velnias yra giminės, tai vienas ir tas pats indoeuropietiškas dievas, skirtingose indoeuropiečių tautose ir kultūrose patyręs skirtingus likimus (V. Toporovas)¹⁶⁹. Varuniškasis elementas Patolo asmenyje visai tikėtinas. Ir tokiu atveju išaiškėtų, kodėl S. Grunau pateikiamame dievų sąrašė (tre-

jete: Patolas, Perkūnas, Patrimpas) nėra šiaip jau tikėtino Okopirmo. Tuo metu pažvelkime į S. Grunau pateikiamą Patolo charakteristiką:

Patolas – aukščiausias Brutenio (vyriausiojo prūsų žynio, krivio kirvaičio) dievas. Jis buvo baisus dievas, įsivaizduojamas senu išblyškusiu vyru, persekiojo asmenis, neklausančius krivio kirvaičio pamokymų¹⁷⁰. Tai ištis varuniškos funkcijos: Patolas – žynių dievas (t. y. maginės funkcijos atstovas), tvarkos sergėtojas (beje, rigoristiškai interpretuojantis žmogaus nusižengimus – neatgailaujantį, neaukojantį žmogų Patolas gali nužudyti). Tiesa, Patolas yra ir mirties bei mirusiųjų dievas, tačiau būtent ši jo charakteristika gali priminti kitą vardo analogą – Potala, Potalaka (sansk.) reiškia rojų, kuriame gyvena Avalokitešvara ir Tara, Dalai Lamos rūmai Lhasoje taip pat vadinami Potala¹⁷¹. Apskritai Patolo problema nėra išspręsta, ypač jo santykis su Pokliumi ir Pikulu – ar tai tas pats dievas, tebėra neaišku.

Dievas ir Perkūnas: kadainykštis tapatumas?

Istoriniuose šaltiniuose, apibūdinant lietuvių ir prūsų dievus, atsiranda painiavos. Mat pagal klasikinį krikščioniškosios pagoniškų dievų interpretacijos principą, kitų tautų bei religijų pagoniški dievai būdavo nusakomi pagal antikinius atitikmenis, tai vadinamoji *interpretatio romana* (arba *interpretatio graeca*), kurią krikščionių autoriai, beje, perėmė iš pačių romėnų (Cezaris, Tacitas), o šaknys siekia dar giliau, bent jau iki Herodoto laikų. Tačiau, kalbant apie lietuvių dievus, atitikimėnys spręsta iš rankų. J. Dlugošo Jupiteris – tai Perkūnas, bet dangaus Dievui nusakyti tinkamo vardo nebelieka; Vulkanas greičiau atitiktų Teliavelį, Eskulapas kiek pritempiamas, norint paaiškinti žalčių kultą, tik Diana gerai atitinka Žvorūną/Medeiną. Prūsų religijos interpretacijoms sekasi geriau, nes čia Okopirmo apibūdinimui pasitelkiamas Saturno analogas, lietuvių atveju nepanaudotas.

Tokia padėtis susiklosto dėl objektyvių priežasčių – graikų ir romėnų Griausmavaldis tuo pačiu buvo ir dangaus Dievas, Jupiteris ir Dzeusas valdė ir dangų, buvo tapatinami su dangumi, ir žaibus; turėjo tą pačią tiek dangaus dievams, tiek griausmavaldziams įprastą atributiką. Tikėtina, kad graikų ir italikų protėviai išlaikė ankstesnį, indoeuropietišką Dangaus ir Griausmo dievo sampratą, kuri rekonstruojama pagal kalbinius duomenis: Dievas, **deiwo* šioje rekonstruojamoje prokalbėje turėjęs reikšti „spindintį dangaus skliautą“, iš pradžių tapatinamas su dangumi, vėliau antropomorfizuotas. Kiek galima spręsti, šiuo laiku šis pirmadievis tarsi skilo, išsiskirdamas į *deus otiosus* požymių turintį dangaus Dievą ir Griausmavaldį, aktyvų ir karingą. Šią idėją XX a. lietuvių mitologijos tyrinėjimuose pagrindė Jonas Balys. Remdamasis etnologiniais darbais (Vienos etnologinės mokyklos autoriais ir požiūriais), taip pat L. von Schroederiu, J. Balys pastebėjo: „Primityvėse tautose [...] griausmas yra laikomas vyriausio dievo, aukščiausios būtybės, balsu ir bausmės įrankiu. Pačios primityviosios tautos visada teturi labai maža dievų, tiktai vieną neaiškiai jaučiamą vyriausią būtybę. Jai priskiriama visa antgamtiška galia, jos valdžioje yra visas universumas, žinoma, tuo pačiu ir toks imponuojąs gamtos reiškiny, kaip griausmas. Tik labiau išbujojus žmogaus fantazijai, toliau išsivysčius kultūrai, sukuriamas visas dievų Olimpas ir kiekvienas gamtos reiškiny gauna savo skirtingą dievą, sudievinama visa gamta. Tada šios dalinės dievystės atima veik visą valdžią iš vyriausios būtybės, ji lieka tik miglotu simboliu, o neretai ir visai pamirštama. Todėl ir griausmo funkcijos pradžioje turėjo būti priskirtos vienam ir tam pačiam dangaus tėvui“. Nors J. Balį čia veikia evoliucinės doktrinos, su bendra hipoteze tenka sutikti, kaip ir su reziumuojančiu sakiniu: „Atrodo, kad pradžioje dangaus dievas (vyriausias dievas) ir griausmo dievas buvo viena ir ta pati personifikuota asmenybė [...] Vėliau įvyko skilimas, ir atsirado specifiskas audros dievas: Thor, Donar, Perkūnas ir kt., kurie buvo subordinuoti dangaus die-

vui. Šiam audros ir griausmo dievui pirmoj eilėj buvo priskirta atmosferos reiškinių valdymas, o kartu ir vegetacijos bei vaisingumo dievo funkcijos. Griausmo dievas kaip teisingumo dabotojas yra jam iš dangaus tėvo likęs ypatumas¹⁷².

Tokia samprata paaiškintų daugelį keblių dalykų tiek dangaus Dievo, tiek Perkūno įvaizdžiuose bei jų mitologiniame kontekste. Tarkime, Žemės kaip Perkūno seksualinės partnerės įvaizdis: jis turėjo atsirasti dangiškojo Griausmavaldžio epochoje, kai žemė buvo visiškai natūraliai suprantama kaip dangaus partnerė; vėlesniais laikais ši vaisinančio lietaus, drebinimo, purtymo, seksualinio santykio samprata perėjo Perkūnui, Dievą paliekant kiek nuošalyje, gal dėl tam tikro *deus otiosus* prado poveikio, gal ir dėl tam tikrų vėlesnių religijos raidos aplinkybių (Perkūno iškilimas karių visuomenėje, monolatriinių tendencijų, kurias, be abejo, papildė ir vėlesnė krikščionybės įtaka, gerai jaučiama sakmėse).

Taip pat paaiškėtų Dievo ir Perkūno giminystės klausimas. Nebūtų kas neįtikėtina, kad senojoje teogonijoje jie buvo suvokiami kaip broliai (iš esmės du broliai iš trijų), tačiau skylančiam dangiškojo Griausmavaldžio įvaizdžiui išryškėja tėvo ir sūnaus santykis. Dangaus Dievas lieka aukštybėse nominaliai viešpatystei, tačiau reali valdžia koncentruojasi Perkūno asmenyje; Perkūnas šiuo atveju ypač palanki figūra, nes jame kariai gali įžiūrėti karingą, stiprų, patikimą dievą-vadą (plg. Indros, Toro atvejį), žemdirbiai – seksualinį Žemės partnerį, ne mažiau patikimą vaisintoją (plg. vaisingąjį graikų Dzeusą, bet ir Vakarų semitų Baalą, kuris daugeliu požymių primena lietuviškąjį Perkūną, ir tikriausiai dėl visiškai natūralių priežasčių – Griausmavaldžio ilgalaikio funkcionavimo žemdirbiškos religijos ir kultūros terpėje pasekmė – jo virtimas visų pirma vaisingumo dievu).

Būtent šis „dangiškas Griausmavaldis“ galėjo būti ir tikriausiai buvo daugelio archajiškų mitų personažu, ir kai kada tikriausiai jį aptinkame ir etiologinėse sakmėse. Pasaulio pra-

džioje yra tik Dievas ir Velnias, pirmapradė dvyniška pora, ir etiologinių sakmių Dievas kūrėjas, galimas dalykas, ir yra artimas tam pirmapradžiam Dievo/Perkūno provaizdžiui. Šiaip ar taip, jeigu lietuvių (ar baltų ir jų protėvių) teogonijoje ir buvo kažkoks pirmykštis Vienis, mums regima pasaulėžiūros fazė prasideda nuo diados, nuo dvynių. Tą struktūrą derėtų aptarti nuodugniau, kaip, beje, ir kai kurias kitas dievų pasaulį organizuojančias struktūras, bet apie tai vėliau.

Ažuolas kaip teofanija

Lietuvių ir kitų baltų tradicijose ažuolas dažnai aptinkamas tiek tautosakoje, tiek su juo siejamuose papročiuose, tiek liudijimuose apie senąją religiją. Kartais dainose jo vietą nesunkiai gali užimti koks kitas medis, tačiau sakmėse ar šaltiniuose ažuolo reikšmė stipriai pabrėžiama ir dažniausiai nekintanti.

„Eglėje žalčių karalienėje“ kartais paminimi du „vyriški“ medžiai, ir tai, atrodytų, į mūsų vyriškąją triadą neįsirašytų. Tačiau toks kitimas kaip tik ir parodytų, kad archajiškiausiame sluoksnyje sutinkame Perkūno/Dievo tapatumą, atitinkamai ir vieną medį. Žinoma, tai ažuolas, kuris graikuose buvo Dzeuso (dar neatsiskyrusio Dievo ir Griausmavaldžio) medis, kaip ir romėnų Jupiterio. Lietuviuose ir prūsųose ažuolas turėjo stiprią religinę prasmę ir funkcionavo kulte, tai, kad ažuolas siejamas ne tik su Perkūnu, bet ir su Dievu, ir mėginsime parodyti.

Senoji prūsų tradicija teigia, jog svarbiausioje prūsų šventvietėje, Rikojote, augęs šešių uolekčių storio šventasis ažuolas, kuriame stovėję trijų prūsų dievų stabai – Patolo, Perkūno, Patrimpo. S. Grunau praneša, kad ažuolas buvo storas, galingas ir aukštas, jis žaliavo žiemą ir vasarą, jo lapija buvo tokia vešli, kad pro ją neprasiskverbavo lietus.

Aplink ažuolą buvo ištempti audeklai, už kurių įeiti tegalėjo krivis kirvaitis ir vyriausieji vaidelotai. Ažuole stovėjo trijų svarbiausiųjų dievų stabai ir palei jį nuolat degė šventoji ugnis,

beje, kurstoma ažuolinėmis malkomis¹⁷³. Ažuolą kaip aukojimo vietą S. Grunau ėmini ir kitur – ties ažuolu (bet kokiu) buvo galima aukoti sudievinčiams prūsų didvyriams Bruteniui ir Videvučiui (kultiniai jų vardai atitinkamai Worskayto, Borsskayto ir Iszwambratto, Szwaybrotto). Dievui Kurkui skirtoje šventvietėje taip pat augo ažuolas, palei kurį degė šventoji ugnis ir buvo aukojama¹⁷⁴. Brutenis su Videvučiu dievų garbei pasiaukoja susidegindami priešais šventąjį Rikojoto ažuolą. Tokiuose pasakojimuose ažuolas užima svarbią ar net centrinę vietą, todėl akivaizdu, kad tam turi būti svarbių priežasčių. Pamėginsime žemiau jas išskleisti.

Ažuolas kaip dievo (dievų) buveinė. J. Prahiškis, misionierius, krikšto metu kirtęs „dvasioms pašvęstus miškelius“, pasakojo, kad sykį, priešus miškelio viduryje augantį labai seną ažuolą, laikomą „dievų buveine“ (que potissime sedem esse putabant), kertant tą medį, vienas kirtėjas persikerta blauzdą, žmonės sunerimsta, ima raudoti ir priekaištauti Jeronimui, kad šis niekinąs šventą dievo būstinę (Dei domum). Jeronimas taria, kad tai tik demonų vylius, parodo, kad iš tiesų jokios žaizdos nėra ir su pagalbininkais iškerta giraitę. Kai Jeronimas išsiruošia kirsti kitų giraičių, pas Vytautą ateina pasiskusti būrys moterų dėl iškirsto švento miškelio ir atimtos iš dievų buveinės, kurioje jos paprastai visada meldavusios dievą sulaikyti lietų arba saulę, o dabar nebežinančios, kur reikėsia ieškoti dievo, iš kurio atimtas būstas. Esą dar keletas mažesnių miškelių, kuriuose jos gali garbinti dievus, bet ir juos Jeronimas norįs sunaikinti (dom Dei...loco Deum...in queis dij coli soleant)¹⁷⁵.

Čia labai laisvai šokinėjama nuo „dievo“ (gal Dievo?) prie dievų, bet tai gali būti painiavos, atsirandančios, „pagonišką“ informaciją perduodant į krikščioniškąją terpę, juolab iš lūpų į lūpas, rezultatas. Tačiau konkretizuodami matome, kad krepiamasi į Dievą, iš kurio prašoma sulaikyti Saulę ar lietų – tai atmosferos dievo funkcijos ir greičiausiai tai būtų Perkūnas.

Vytautas Jeronimą Prahiskį išsiunčia iš šalies, tai irgi simptomiška. Misionierius čia pernelyg priartėjo prie centro.

Šie liudijimai sutiktų su jau minėta S. Grunau medžiaga: šventvietės centras yra ažuolas, prie ažuolo ar giraitėje kreipiamasi į dievybę. Tačiau akivaizdžiai čia kalbama ne apie giraitės ar medžių kultą – medžiai svarbūs kaip dievo (dievų) būstas, gyvenamoji vieta.

Toks medžio „apgyvendinimas“ užfiksuotas M. Pretorijaus; pasak šiaip patikimo autoriaus, vienas žemaitis jam pasakojęs, kaip reikia medį išventinti (iszwentint)¹⁷⁶.

Kai vaidulis (Weidullis) [t. y. vaidila, žynys – G. B.] randa tinkamą medį ar vietą, jis turi pasninkauti tris dienas ir tris naktis bei šauktis savojo dievo, idant jis įžengtų ir pašlovintų šį medį, per kurį jis galėtų pagelbėti žmonėms, kurie prie to medžio atvyks. Po šio pasninkavimo dievas nusileidžia į medį, apsireikšdamas stipriu ošimu ir dažnai šakose girdimu kraupiu murmėjimu. Tačiau tai iki trečiosios dienos neatsitinka, vaidulis turi nueiti, po kurio laiko grįžti vėl ir vėl pasninkauti, tik jau dvi dienas. Jeigu ir tada dievas nenužengia žemyn, jis turi iki kraujo susidraskyti krūtinę, jei ir tai nepadėtų – jis atneša savo vaiko kraujo ir juo apšlaksto medį. Tada dievas jau neišvengiamai ateina, tada jau galima prie jo aukoti, švęsti šventes¹⁷⁷. Taigi toks dievo apgyvendinimas gana sudėtingas dalykas. Tik čia nelabai aišku, apie kokį dievą kalbama, „savasis dievas“ gali reikšti tą dievą, kurį vaidila nori prisišaukti, t. y. gal bet kokį dievą.

Ažuolas – kreipimosi į dievus vieta. Ažuolų sakralinė reikšmė minima jėzuitų vizitacijų ataskaitose XVI a. pab. – XVII a. pradžioje. 1587 m. Stanislovas Rostovskis ataskaitoje pamini, jog žmonės garbino ažuolus kaip šventus, quercus ut sacras venerari¹⁷⁸ ; įdomu, jog greta garbinamo ažuolo paminimas ir Perkūnas¹⁷⁹. Panašiai medžių sakralumą latviuose 1606 m. mini jėzuitas Stribingijus: dona omnia Arboribus et Lucis certis, quas Arboras sanctus vocant, offerunt¹⁸⁰. Vėliau šaltiniai pamini, kad tarp tokių medžių išskiriamas ažuolas¹⁸¹. „Dona omnia“ be dides-

nės abejonės reiškia, kad prie ažuolų buvo aukojama, tačiau tiesioginio garbinimo nematome, „aukoti“ nebūtinai reiškia „garbinti“. Nei Jeronimo Prahieško, nei S. Grunau liudijimuose nematyti, kad patys ažuolai būtų buvę „garbinami“ – tai vieta, kurioje kreipiamasi į dievus, arba vieta, kur „gyvena dievas“.

Kada žinios apie tokio ažuolo religinę reikšmę nuodugnesnės, „garbinimo“ išvis nematome, nors sakralinė medžio reikšmė suvokiama ypač gerai. M. Pretorijus pasakoja apie ypatingai suaugusiomis šakomis ažuolą, kuris laikomas šventu. Tačiau jo apklausinėjamas valstietis pareiškia, kad tas ažuolas nėra „garbinamas“. Ažuolas saugojamas, gerbiamas, jo nėra nema-noma kirsti, vengiama laužyti jo šakas, pasakojama, kokios nelaimės ištinka šitaip besielgiantįjį (plg. J. Prahieško pasakojimą). Manoma, kad Dievas palei tokį ažuolą dažnai pastato angelą, pamaldiesiems darantį gera, blogiesiems – bloga¹⁸². Akivaizdu, kad motyvas jau krikščioniškas, ir Dievas čia suprastinas krikščioniškąja prasme, bet tam tikri Dievo veiksmai per ažuolą tebeišsilaikę. Galima prisiminti S. Grunau liudijimus apie Videvutį ir Brutenį – jiems aukojama prie ažuolų, tačiau jie nieku būdu nėra tapatinami su ažuolais, aukojama dievams, o ne ažuolams.

M. Pretorijus toliau pasakoja, jog senieji prūsai šventu laikė ne kiekvieną medį, o *rombhota* (t. y., matyt, „rumbuotą“, ypatingai nuaugusį, suaugusiu kamienu ar šakomis, aukštesnį ir stipresnį už kitus medžius). Pro kamiene susidariusią skylę pralindęs žmogus gali tikėtis sveikatos ir visokeriopos kloties¹⁸³. Taigi čia sakralinė medžio reikšmė siejama su ypatinga jo forma, išskiriančia jį iš kitų panašių medžių – tai klasikinis hierofanijos požymis. M. Pretorijus mini ypač įdomų atsitikimą – jis pats matęs prie tokio ažuolo suklupusį žmogų: pasirodo, jis prašęs iš Dievo sveikatos savo sergančiam sūnui¹⁸⁴. Taigi toks ažuolas tampa piligrimystės objektu, ažuole ižiūrimas tarsi patikimesnis tarpininkas, prie jo sukalbėta malda laikoma veiksmingesne.

Ažuolas – dievų atsakymo vieta. Erazmas Stela pateikia ir kitų šaltinių patvirtinamą žinią. Pasak jo, prūsai tikėję, jog ažuoluose gyvena dievai ir ažuolų ošime išgirdavę dievų atsakus: Praecellentes arbores, ut robura, quercus deos inhabitare dixerunt, ex quibus sciscitandibus responsa reddi audiebantur¹⁸⁵. M. Pretorijus teigia, jog prūsų krivis klausydavęs ažuolo ošimo ir išgirdavęs tam tikrus žodžius¹⁸⁶. Kitur M. Pretorijus perteikia savo paties stebėtą atsitikimą: senas žemaitis, matyt, burtininkas ar regėtojas, stovėjęs tarp dviejų ažuolų sustingęs, nejudėdamas apie dvi valandas; vėliau, „atsibudęs“, žemaitis praneša jo klaususiam asmeniui, kaip šiojo draugui sekėsi kare¹⁸⁷. Čia matome transo būseną, bet įdomu, kad regėtojas pasirenka vietą būtent tarp dviejų ažuolų, kitame poskyryje pamatysime, kokia šio pasirinkimo prasmė.

S. Grunau užsimena apie ženklus, kuriuos dievai suteikia prūsų tautai ypatingomis akimirkomis: kartais tai audra, žaibai, perkūnija, tačiau kitais atvejais nevisiškai aišku, apie kokius būtent ženklus kalbama. Vis dėlto Brutenis, prieš išrenkamas kriviu kirvaičiu, pasižada būsiąs prūsų pasiuntiniu pas jų dievus ir ką iš jų išgirsias, persakysias žmonėms: wos ich von in werde horen und ich sogen wil, und wist¹⁸⁸. T. y. Brutenis kalba apie girdėjimą. Kitur S. Grunau teigia, kad dievai su Bruteniu išties kalbasi (mit im redeten), tiesa, neaišku, ženklais, tiesiogiai ar sapnuose¹⁸⁹. Kitur S. Grunau pasako, jog su kaimo vaidilomis dievai kalbėdavęsi per sapną¹⁹⁰, bet pačiam kriviui kirvaičiui gal buvo daroma išimtis. Prūsai manydavo, jog žaibuojant ir griaudžiant Perkūnas kalbasi su kirvaičiu¹⁹¹. Čia galima perteikti tokį su medžiu siejamą „tiesioginės kalbos“ atvejį, tiesa, iš lyvių tradicijos. Henrikas Latvis perteikia tokius anoniminio lyvio žodžius: „Aš mačiau lyvių dievą, kuris pranašavo ateitį. Iš medžio išaugo dievo vaizdas nuo krūtinės iki galvos, ir dievas man sakė: rytoj rytą ateis lettonų kariuomenė“¹⁹². Tačiau tokie pranešimai greičiausiai būdavo retas dalykas. Krivis kirvaitis paprastai patirdavo dievų valią per ženklus, lapų šlamesį ir t. t. Vis dėlto

tokio patyrimo vieta yra ažuolas ar „medis“, iš kurio pasirodė lyvių dievas. Ažuolo artumas yra būtina tokio patyrimo sąlyga. Apie legendinę prūsų vaidilutę milžinę Pogežaną S. Grunau sako, esą ji gyvenusi ažuolų giraitėje ir ten šokdavusi su dievais; jos žodžiai būdavo laikomi dievų žodžiais¹⁹³. Vėl matome, kad dievų valią patiriantysis sužino gyvendamas prie ažuolų ar prie jų apsistodamas.

Ažuolo „klausymosi“ motyvas žinomas ir platesnėje erdvėje, panašių paralelių esama Graikijoje. Seniausias orakulas Graikijoje buvo Dodonės Dzeusas. Kadaisė stebuklingas ženklas nurodęs, kad Dodonės ažuolai – Dzeuso pranašavimo vieta. Dodonėje Dzeuso žynės klausydavosi balandžių burkavimo, ažuolo lapų šlamėjimo arba ant jo pakabintų bronzinių indų skambesio ir pagal šiuos ženklus pranašaudavo¹⁹⁴.

Ažuolas – komunikacijos vieta. Visi šie liudijimai rodo, kad prie ažuolo tiek aukojama, kreipiamasi į dievus, tiek susilaukiama jų atsako. Pasirodo, kad ažuolas yra ne tik dievų ir žmonių dialogo, bet ir susisiekties tarp dviejų pasaulių vieta, savotiškas „tunelis“. Brutenis ir Videvutis susidegina būtent prieš šventąjį ažuolą (beje, podraug ir prieš Perkūno stabą), o po to jiedu tampa dievais. Ažuolas padeda ne tik iškeliauti, bet ir grįžti.

Labai įdomiose lietuvių pasakose apie žmogaus kelionę pas Dievą kartais pasirodo ir mūsų atveju nepaprastai svarbus sugrįžimo motyvas. Pabuvęs kurį laiką svečiuose pas Dievą, žmogus siunčiamas atgal, žemėn, dėl to, kad jo valanda dar neišmušė, arba dėl kokio nors nusižengimo. Šios kelionės atgal jis neatsimena, tik atsibunda greta seno ažuolo LTR 397 (57), prie dviejų ažuolų¹⁹⁵, atsiduria prie šešių ažuolų, augančių ant kalniuko¹⁹⁶, tiesiog prie šešių ažuolų¹⁹⁷, prie trijų ažuolų¹⁹⁸. „Atsibudimo“ prie ažuolo motyvas kartojasi primygtinai, ir jis nėra atsitiktinis. Be to, į dievų pasaulį iškeliaujama taip pat dažnai per ažuolą, plg. kai kuriuos lietuvių užkeikimus, kuriuose įvairiai modeliuojamas kelionės per kalną, akmenėlį, ažuolėlį mo-

tyvas¹⁹⁹. Taigi kelias pas dievus veda per ažuolą. Nenuostabu, kad ir sugrįžtama per jį. Kartais matome, kad žmogus, grįždamas iš Dievo pasaulio, atsibunda prie keleto ažuolų, augančių aukštumėlėje, kartais toks „keletas“, pvz., šeši ažuolai, būtų jau giraitė, taigi matome vos ne kulto vietą „funduojančius“ įvykius. Beje, šiose kelionėse keliaujama aiškiai pas Dangaus Dievą, ažuolas čia tarpininkauja taip pat gerai, kaip ir Perkūno atveju; dar vienas kadainykščio dievo Perkūno tapatumo atspindys.

Dabar su komunikacine funkcija galėtume susieti M. Pretorijaus minimą žynio sustingimą tarp dviejų ažuolų: traso metu žynio siela išlekia, nulekia į mūsų vietą, suranda ieškomą asmenį ir grįžta atgal. Taigi ažuolai čia gali būti irgi neatsitiktinai paminėti, jie įgalina sielos judėjimą. Pogežana, šokanti ažuolų giraitėje, irgi to paties traso atvejis – tik ne sustingusio, o šokančio, šamaniško.

Ažuolas šventvietėje. Neatsitiktinai šaltiniai lietuvių ir prūsų šventvietėse mini ažuolus, šventus ažuolynus ar apskritai giraites, medžius ir pan. Iš to, ką matėme, galime gana patikimai teigti, kad bent jau ažuolas įgalina patikimą abipusį bendravimą su dievais. Tai ne kažkoks „medžių kultas“, „gamtos kultas“ ar pan., tai funkcionuojanti religinė sistema, jungianti dangų ir žemę, jos funkcionavime medžiams tenka savita mediacinė funkcija.

Tiek ažuolai, tiek giraitės yra šventos kaip dievo (dievų) apsireiškimo ir atsakymo jiems vietos. Jose saugomasi „nulaužti bent šakelę“, o tai natūralaus pagarbaus santykio su šventybe išraiška.

Religijų istorijoje medis, ir ypač ažuolas, šventyklos ar šventvietės centre nėra jokia keistenybė ar nesusipratimas: netgi tokios religijų istorijos požiūriu „stiprios“ ir tiek monoteistinio judaizmo susiformavimui reiškusios vakarų semitų bei kanaaniečių religijos žino visai tokias pačias šventvietes. Šių religijų

kulto apeigos būdavo atliekamos aukštumose ir po žaliuojančiais medžiais bei giraitėse. Tokioje aukštumėlėje stovėdavo arba akmeninė kolona (*massebā*), simbolizuojanti vyriškąjį dievą, dažniausiai Baalą, arba medinis stulpas (*ašera*), reiškiantis moteriškąją dievybę²⁰⁰. Panašią šventvietę, buvusią viename kaimelyje palei Šyšą, aprašo M. Pretorijus: ten augo ąžuolas, per penkis žingsnius nuo jo gulėjo didelis akmuo; netoliese buvo įsmeigta aukšta kartis²⁰¹. Akmeninės stelos ar tiesiog akmenys kaip dievybę reprezentuojantys (ar tarpininkaujantys) objektai žinomi daugeliui tautų. Galime prisiminti hetitus, kurių kulte akmenims, *huvāši* akmenims, buvo teikiama kultinė reikšmė²⁰².

Tačiau grįžkime prie ąžuolo. Apeigos prie jų ir šventvietės bei šventyklos po ąžuolais žinomos iš Senojo Testamento. Bet dar XIX a., J. Frazerio pateiktais duomenimis²⁰³, Palestinoje liko ąžuolų bei ąžuolų giraičių, augančių, matyt, senojo kanaaniečių kulto vietose, dažnai tai buvo aukštumėlės. Palei tokius ąžuolus kartais yra keturkampio pagrindo kulto statinys ir su kupolu (*mukam*). Laikoma, kad tai musulmonų šventųjų (*veli*) kapai, nors tai akivaizdžiai vėlyvas aiškinimas. Sicheme Dievas Abromui pasirodo po ąžuolu, pats pranašas gyvena greta ąžuolų – paralelės su prūsų tradicija akivaizdžios. Abimelechas karaliumi išrenkamas po ąžuolu – po Rikojoto ąžuolu prisiekia ir savo žemes gaunantys legendinio prūsų valdovo Videvučio sūnūs. Karalius Saulius laidojamas po ąžuolu – legendiniai prūsų didvyriai, Brutenis ir Videvutis, dievų šlovei susidegina priešais šventąjį ąžuolą. Įdomu, kad jau XIX a. J. Frazeris įžiūrėjo paralelę tarp Prūsijos Rikojoto ąžuole garbintos triados ir tarp Abromui po terpentino medžių (Septuagintoje verstas kaip „ąžuolas“, abu medžiai panašūs) pasirodžiusių trijų angelų²⁰⁴. Trumpai tariant, paralelės tarp vakarų semitų ir prūsų kulto vietų bei apeigų nepaprastai ryškios. Su Dievu (čia Jahve, genetiškai – Dangaus ir Griausmo Dievu) bendraujama per ąžuolą ar ties juo – kaip ir su Perkūnu, Dangaus Dievu, tikėtina ir su pirmapradžiu Dangaus ir Griausmo Dievu.

Adomas Bremenietis mini senąją skandinavų šventyklą Upsaloje – ten stovėjo Toro, Vodano, Friko stovylos ir augo medis: arbor juxta templum stabat ingens patulis diffusa ramis, aestate et hyeme iuxta virens²⁰⁵. Tikėtina, tai irgi ažuolas, juolab kad kartojasi „vasarą žiemą“ žaliuojančio šventyklos medžio terminas. Ažuolynuose būdavo įsikūrusios ir keltų šventvietės. Lukanas perduoda, jog šventojoje druidų giraitėje netoli dab. Marselio kiekvienas medis buvo aplaistytas žmogaus krauju (plg. dievo šaukimosi medin ritualą), o druidai dievus garbinę girių tankmėje²⁰⁶.

Medžiai (Ažuolas): mito perėjimas į kultą. Kai Eglės vaikai pavirsta medžiais, tai nereiškia jų eliminavimo iš dievų ir žmonių pasaulio; atvirkščiai, būtent dėl šio pavertimo dievai mitinio precedento dėka tampa artimesni žmonėms. Ažuole pasireiškia Dievas ar Perkūnas – ir taip yra dėl mitinio precedento. Arba ažuole (ir gal kitokiame medyje) galima „įkurdinti“ dievybę – ši galimybė taip pat atsiveria dėl to, kad kadaise Eglės vaikai buvo paversti medžiais, „buvo medžiuose“. Šito pavertimo nereikėtų suprasti pagal mūsų loginio mąstymo taisykles: paverstas amžiams. Tokios metamorfozės arba yra grįžtamos, arba jas organizuoja kultūrinis didvyris, tačiau labai dažnai mitologinio mąstymo ambivalentiškumas leidžia tos prieštaros visai nepastebėti. Graikų dievai ir didvyriai, indų mitologijos personažai tiek kartų paverčiami ir pasiverčia vos ne visais įmanomais objektais, bet vis tiek išlieka jų pirmąją transcendentinę esmę. Izoliuotos tautos tiki, kad medžiuose gyvena medžių dvasios, tačiau tokios dvasios medį gali apleisti, tai tik jų gyvenamoji vieta²⁰⁷.

Nimfą Driopę hemadriadės išvagia iš Apolono šventyklos, kurioje ji tuo metu žyniavo, palikdamos jos vietoj topolį²⁰⁸ (Apolono medis), taigi medis gali būti sakralybės reprezentantu, būti „apkeistas“.

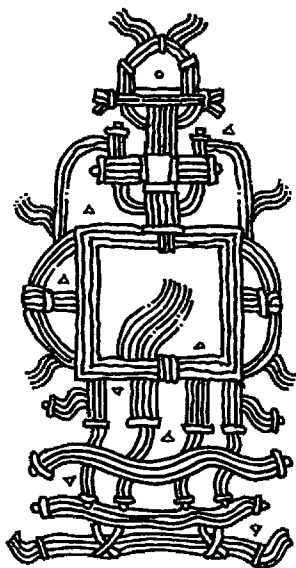
Medis ir dievas nėra kažkokie radikalai išsiskiriantys vaizdiniai, greičiau atvirkščiai. Eglės istorija būtų mitas, pagrindžian-

tis kultą. Kulto vietas. Dievų reprezentacijas. Tai, kad baltuose būta medžių, kužle savitai centralizavo tam tikras teritorijas (tegu ir vien tik religiškai), nėra kas ypatinga, palyginkime medžių ir dievų bei religinių centrų koreliaciją keltuose.

Žinoma, „Eglė žalčių karalienė“ nėra lengvai išaiškinama per medžių šifrą. Pasakoje kartais aptinkamas ir virtimas gegute, paukščiais. Todėl galutiniai teiginiai dar negalimi, bet mums svarbiausia, kad virsmai, pervedantys kiton būklėn, turi tas pačias struktūras; apie tai bus kalbama toliau. O virtimai medžiais yra precedentiniai, nes atsišakoja į ritualus, kultą. Virtimai paukščiais turi savo atskirą semantinį lauką, kurio kol kas nenagrinėsime.

III.

DIEVŲ IR GALIŲ STRUKTŪRIZAVIMAS



Dvinarės struktūros pasaulio religijose

Dvinarių struktūrų sandara. Daugelyje mitologijų speciali vieta skirta tam tikrai diadai, galinčiai pasireikšti mitinių įvykių sukūryje; kartais tai sutuoktinių pora (actekų du didieji dievai, Ometekutlis ir Omesiatl, pažodžiui „Dvejybės Viešpats“ ir „Dvejybės sutuoktinė“), brolio ir sesers pora (egiptiečių Šu ir Tefnut, Ozyris ir Izidė, indų Jama ir Jami), kartais du broliai (Kastoras ir Poluksas, Ašvinai). Tokia diada veikia drauge, ji neišskiriama, kaip kad Dioskurų, Ašvinų atveju (pastarieji neturi net atskirų vardų, jie tiesiog Ašvinai, be to, jie vedę tą pačią sutuoktinę, Ušasę). Poros išskyrimas prilygsta kosminei katastrofai (plg. Ozyrio mirties mitą). Kartais, kaip matėme, diadą sudaro du sutuoktiniai, brolis ir sesuo, bet tokia incestinė pora visiškai natūrali – pasaulio pradžioje, atsirandant pirmiesiems dievams, santuokos tarp brolio ir sesers tam tikrame teogonijos tarpsnyje neišvengiamos. Būtent dėl dieviškos savo kilmės inkų ar japonų imperatoriai praktikuodavo incestines vedybas (o ir Europos monarchai vesdavo labai artimas savo giminaites, kartais net prireikdavo popiežiaus leidimo). Tokia incestinė pora mitologiškai efektyvesnė, ji artimesnė, sutelktesnė ir atitinkamai stipriau veikia. Juolab kalbant apie vyriškąją ir moteriškąją incestinę porą, kuri, veikdama išvien, apima vyriškąsias ir moteriškąsias, dešiniąsias ir kairiąsias, dangiškas ir žemiškas opozicijas, gali veikti tikrąją to žodžio prasme tarp dangaus ir žemės, tuo pačiu sujungti dangų ir žemę. Brolių dvynių atveju ši situacija pasikartoja; jeigu jie veikia išvien bei neatskiriamai ir yra neatskiriami,

kaip kad Ašvinai, jie pasirodo ir viršuje, ir apačioje, ir kairėje, ir dešinėje. Ašvinai drauge su jų bendra sutuoktine Ušase keliauja dangaus skliautu, taip pat pasirodo jūrose, plaukia jūromis, gelbsti skęstančiuosius. Dvyniai apima abu pasaulėdaros polius, ir nors jų prigimtys prieštaringos: suvienytos jos leidžia dvyniams veikti visame dievų ir žmonių pasaulyje, ir šiuo požiūriu jie galingesni už daugelį konkrečias funkcijas turinčių, konkrečią funkciją globojančių dievų. Ašvinai užsiima praktiškai viskuo ir rigvedinėje Indijoje jie buvo bene populiariausi bei mylimiausi dievai. Diada galinga ir dėl tos paprastos priežasties, kad du išvien veikiantys dievai galingesni už atskirą, dėl to dvyniai ar poros kultuose apskritai populiarius.

Diada pasaulio pradžioje. Pasaulio pradžioje egzistuojanti dievo ir deivės pora nebūtinai turi draugiškos diados pobūdį, priešingai, dažnai Chaosą ir pirmapradžius vandenį, pirmykštę, neapdirbtą žemę reprezentuojanti Deivė savo sutuoktinio atžvilgiu nėra palankiai nusiteikusi ar netgi jį pražudo (babiloniečių Tiamat, graikų Gėja). Draugiški santykiai greičiau yra išimtis. Kalbant apie diadines struktūras pasaulėkūroje, galima pastebėti, kad jos metu ypač išryškėja jų opoziciškumas. Biblijoje Dievas kuria pasaulį ir sukuria, bet jo išbaigimą ir rojus būklę suardo piktoji dvasia. Izoliotų tautų mitologijose pasaulį kuria du broliai, dievai ar kultūriniai didvyriai. Vienas jų sukuria gerus, naudingus dalykus, kitas – kenksmingus arba tiesiog trukdo pirmajam. Irokėzų Joskecha sukuria Saulę ir viską, kas pasaulyje naudinga, o jo jaunesnysis brolis dvynys Taviskaronas – uolas, kenksmingus gyvūnus (jaguarus, vilkus, gyvates ir vabzdžius), dyglius, sukelia pirmąją žemės drebėjimą. Galiausiai Taviskaronas pasislepia požemiuose ir tampa jų valdovu. Pagal Avestą, Irano arijų šventraštį, pačioje pasaulio pradžioje viešpatauja dvi dvasios dvynės, Spenta Mainju, arba „Gerasis mąstymas“, ir Angra Mainju, „Blogasis mąstymas“. Jos pasirenka atitinkamai gerį ir blogį, ir tolesnė šio pasaulio raida – jų pirmapradžio pasirinkimo nuolatinis įdabartinimas. Taigi, pasaulį kuriant, diados gali

veikti prieštarinai, t. y. tiesiog iki galo realizuoti prieštariną kiekvieno asmenų prigimtį, bet jos dėl tos priežasties nenustoja būti diadomis, dvyniškumas niekur nedingsta. Dvyniai pasirodo ir steiginio pradžioje, kai kuriose izoliuotose tautose dvyniai įsteigia karaliaus valdžią, genties susiskirstymą į dvi fratrijas, pačią gentį. Romą irgi įkuria dvyniai, Romulas ir Remas. Beje, dvynių likimas nevienodas. Mitologijos raidoje vienas dvynių gali išstumti, užgožti kitą, jų opoziciškumas gali realizuotis ne tik palaipsniui, „taikiai“ nustumiant į šoną, bet ir radikaliai, kaip Romulo ir Remo atveju.

Dvinarės struktūros tam tikrame teogonijos tarpsnyje, ko gera, neišvengiamos. Prisiminkime mūsų rekonstrukcijas, galimą Dievo ir Perkūno kadainykštį tapatumą.

Dvinarės struktūros lietuvių (ir baltų) mitologijose

Dvinarės struktūros baltuose apskritai ypač populiarios ir užima mazginius mitologijos taškus. Dvinariškumas gali pasireikšti ir dangaus bei požemio valdovų diadoje, ir pačiame žemiausiame mitologijos sluoksnyje, turiu omenyje kauką ir aitvarą, prieštariną ir drauge per opozicijas susijusią diadą; galimas dalykas, anksčiau šios lietuviško folkloro mitinės būtybės turėjo dievybių rangą.

Kaukas yra neabejotinai chtoniška būtybė, barzdota (kitas kauko vardas – barzdukas), jis gyvena po žeme, atrodo kaip maži žmogeliukai, neša naudą, gėrybes, jie maitinami pienu, alumi, kitokiais gėrimais. Akivaizdžiai kauką reikia priskirti kairiajam šios opozicinės poros poliui, tuo tarpu aitvaras yra visiška prieštaringas kaukui, tipiškas dešiniojo poliaus atstovas – jis gyvena virš žemės, skrieja oru, panašūs į ugninę gyvatę ar ugninį pagaikštį, aitvarai maitinami virtu ar keptu (atitinkamai: karštį „perėjusiu“) maistu. Jei kairysis šios poros asmuo susijęs su žeme (požemiu), dešinysis su viršumi, dangumi, jei kairysis barzdotas (chtoniškumo požymis), dešinysis tikrai bebarzdis

(ugninė galva!), jei kairysis siejamas su vandeniu, skysčiais, dešinysis – su ugnimi.

Tokią pačią diadą matome Velnio (kairysis polius) ir Dievo (dešinysis) atveju. Velnias gyvena požemiuose, pelkėse, drėgnose, žemose vietose, Dievas – danguje, Velnias susijęs su vandeniu, Dievas – su ugnimi, Velnias vaizduojamas barzdotas, plaukuotas – Dievas senelio pavidalo irgi apibūdinamas kaip žilabarzdis, tačiau latvių dainų Dievas, atrodo, yra jaunikaitis, taigi greičiau bebarzdis, Velnias yra žynių dievas, magijos globėjas, Dievas iš lietuvių kultų, kiek galima spręsti, eliminuotas ir žinomas kaip Dievas kūrėjas, bet jam, atrodo, specialių ritualų neskirta. Tiesa, Velnio ir Dievo diada savo pirmąjį požymius yra praradusi, visų pirma dėl funkcionavimo krikščioniškoje aplinkoje ir krikščioniškų įvaidžių poveikio.

Dar geriau tokią prieštarinę diadą atitinka prūsų dievų pora Patolas ir Patrimpas. Patolas yra žynių, žemės ir požemių dievas, atrodo, valdantis požeminius vandenis, Patrimpas – linksmas, jaunas javų dievas, valdantis *tekančius* vandenis, Patolas susijęs su požemiais, Patrimpas su viršumi, Patolas vaizduojamas barzdotas, Patrimpas – bebarzdis, Patolas senas, Patrimpas jaunas, Patolas susijęs su žyniais, Patrimpas – su vaisingumu ir karo žygiais (jis ir sėkmės mūšiuose ar kivirčiuose dievas).

Diada pasaulio pradžioje. Lietuvių etiologinės sakmės pasakoja, kad pasaulį kūrė Dievas ir Velnias drauge, beje, kartais nurodoma, kad jiedu – broliai. Dievas sukūrė visokius naudingus, gerus dalykus, Velnias – blogus, kenksmingus ar nenau dingus arba turinčius aiškių chtoniškų požymių, pvz., ožį (barzdotumas). Dievas kuria žemę lygią, Velnias pridirba raistų, pelkių, prinešioja akmenų. Apskritai, palyginę irokėzų Joskechą ir Taviskaroną bei lietuvių Dievą ir Vėnią, galime pastebėti, jog pasakojime apie pasaulio atsiradimą sutampa tiesiog detalės, o ką jau kalbėti apie esminius dalykus – po pasaulio sukūrimo Joskecha ima valdyti dangų, kaip ir lietuvių Dievas, Taviskaronui ir Vėniui atitenka požemiai. Irokėzų „kairysis“ dievas dvy-

nys stengiasi pakenkti dešiniajam, lietuvių Velnias, Dievui užsnūdus, tempia jį į vandenį, norėdamas prigirdyti.

Atitinkamai galima suformuoti tokią lentelę:

Velnias	Dievas
Kaukas	Aitvaras
Patolas	Patrimpas

Diados steiginių pradžioje. Lietuvių ir prūsų legendinėje tradicijoje, kalbant apie kokio nors religinio ar pasaulietinio darinio pradžią, dažnai aptinkama diadinė struktūra. Prūsijos politinę sąrangą, pagal prūsų legendas, įkuria broliai Brutenis ir Videvutis (žynys ir pasaulietinis valdovas), kunigaikščių deginimo centrą būsimos Vilniaus vietoje legendinio kunigaikščio Šventaragio nurodymu įsteigia jo sūnus Skirmantas, patį Vilnių, pasak legendų, įkuria Gediminas (pasaulietinis valdovas), gavęs Lizdeikos (žynio) sankciją. Mitologine prasme čia galima išdėstyti tokią struktūrą:

Brutenis	Videvutis
Šventaragis	Skirmantas
Lizdeika	Gediminas

Atitinkamai: kairiajam poliui būdingi tokie požymiai: sąryšis su sakraline erdve (Brutenis, Lizdeika – žyniai, Šventaragis, plg. šaknį „švent“ – religinio steiginio iniciatorius), iš dalies barzdotumas (Brutenis) arba vyresniškumas, senumas, sąsaja su vandeniu (Brutenis geria vandenį, Šventaragio vardu pavadintas slėnis upių santakoje, žemas ir pelkėtas). Dešinysis polių siejamas su pasaulietine valdžia, karyba (Videvutis – prūsų kariaunos vadas), palyginti su kairiuoju poliumi, dešiniojo atstovai jaunesni; Videvutis, kaip ir dera pasaulietiniam valdovui bei dešiniojo poliaus atstovui, geria midų.

Trinarė struktūra

Ji žinoma labai gerai, nuo XX a. vidurio bent jau indoeuropiečių religijų tyrinėjimuose daugiau ar mažiau sėkmingai naudojama trinarė Georges'o Dumézilio suformuota trifunkcinė kosminė ir socialinė indoeuropiečių sistema, t. y. indoeuropiečių socialinė sąranga ir mitologija tarpusavyje koreliuoja, socialinė trinarė indoeuropiečių sistema atsispindi mitologijoje, panteonų sandaroje, ir atvirkščiai; pirmoji funkcija – tai *sacrum* ir žmonių santykis su sakralybe, magija, dievų prižiūrima teisė, valdžia, atitinkamai – tai karalių valdžia ir žynių luomas, antroji funkcija apima karius ir atitinkamas dievybes, globojančias jėgą, trečioji – vaisingumo, mitybos, turto, sveikatos, taikos ir panašūs dalykai, susiję su žemdirbyste ir žemdirbiais, grožiu ir pan.²⁰⁹. Šią trinarę struktūrą kaip sistematizacijos įrankį, savotišką tinklą „užmetęs“ ant kai kurių indoeuropietiškų religijų, jis vedinės epochos induose išskiria Mitros/Varunos, Indros, Nasatjų triadą, romėnuose Jupiterį, Marsą, Kviriną, skandinavuose Odiną, Torą, Freirą/Njordrą ir pan. Tiesą sakant, šių rekonstrukcijų siūlės traška, nes į vieną funkciją kartais tenka sumesti kelis dievus, o ir kai kurios funkcijos nelabai korektiškai sutvarkytos (tarkime, kodėl į pirmąją funkciją sumetami du šiaip ganėtinai skirtingi dalykai – valdžia, administravimas ir religija, o po draug ir magija, kuri toli gražu ne visada artima religiniams dalykams, savo ruožtu dažniausiai besirealizuojantiems kulte; tuo metu į trečiąją funkciją „sumetama“ viskas, kas netilpo į pirmąsias dvi, visiškai beatodairiškai). Pagal G. Dumézilio metodą dirba ir A. J. Greimas, kurio rekonstrukcijos, nors dažnai sąmojingos, aštrios ir kartais tikriausiai autentiškos, nukenčia nuo stipraus noro ir pareigos lietuvių religijos bei mitologijos šaltinius sukišti į trinarę Prokrusto lovą: išdėstęs ankstyvųjų šaltinių pateikiamą dievų *ketvertuką*, jis vis vien mano, kad tai trejetas, o apie Žvorūną/Medeiną nusteбęs išsitaria: „Moteriškos deivės, turinčios net kelis vardus, atsiradimas suvereninių

dievų sąrašė įdomus: jos asmenybės, neatitinkanti laukiami vaisingumo ir naudotų funkcijai, iš pat pradžių atrodo kaip vienas iš originaliųjų lietuvių religijos bruožų²¹⁰. Tuo metu dievai yra keturi, tačiau šiame ketvertuke yra dievų trejetas ir jį išbaigianti deivė; galime į jį žvelgti kaip į trijų personažų darinį, bet galime rasti ir ketvertuką, su visais jam būdingais dėsniais, plg. trys ir viena; šį ketvertuką puikiai aprašęs C. G. Jungas, bet dabar psichoanalizė telieka nuošalyje.

Tektų pastebėti, kad į panteoną derėtų žvelgti kaip į mitologinį, o ne kaip į loginį darinį. Jame yra ir *vienis*, ir *diada*, ir *triada*, ir ketvertukas, ir penketukas, ir šešetukas, ir septintukas ir, ko gera, dar šis tas. Nevertėtų hipostazuoti vienašyk pasirinktos skaičiuotės, nei dvejetu paremtos (C. Lévi-Strossas), nei trejetu. Panteonai nei pasaulėžiūros tokiais skaičiavimais neišsisemia.

Žinoma, kad lietuvių religijoje yra trejetas (Dievas, Perkūnas, Velnias ir jį atitinkantys dievavardžiai šaltiniuose, plg. S. Grunau pateikiamą pagrindinių prūsų dievų trejetuką), ir jo nagrinėjimas gali vykti ganėtinai izoliuotai, nes tarp trejetą sudarančių asmenų santykiai klostosi kiek kitaip nei įvedus ketvirtąjį asmenį, kuris kiek kitaip perskirsto akcentus. Tačiau tai struktūros neišsemia.

Keturnarė struktūra

Iš esmės apie ją bei jos genezę šiame straipsnyje ir kalbėta. Tai trijų dievų ir deivės jungtis, įgalinanti panteono mobilumą ir tam tikrą hierarchizaciją; atrodo, deivė kaip tik ir išjudina *mitologiją*, ji sukelia kivirčus, ji, dangiška ir žemiška drauge, mylima ir nekenčiama, suteikia dievų santykiams dramatinio, tuo pačiu ir išbaigia trejetą, kuris be jos būtų sausas ir nejudrus. Ji reikalinga kaip „psichologinė“ didžiųjų dievų išbaiga. Be to, jokia tolesnė genezė be jos neįmanoma. Ji išjudina teogoniją ir dievai gimsta toliau.

Penkianarė struktūra

Ji nėra pakankamai aiški, bet turi egzistuoti. Indijos religinėje tradicijoje, ypač Upanišadose, penketainis skirstymas labai paplitęs, atitikmenų galima rasti, tarkime, ir lietuvių sielos sampratoje²¹¹. Žinome segmentines žvaigždes apskritimuose, tiek penkiakampes, tiek šešiakampes, o jos kažkokią struktūrą vis tiek atspindi. Tiesa, panteone primygtinai ieškoti penketo nereikėtų, bet pasaulėžiūroje jis tikrai funkcionuoja, taigi turėtų būti prasmingas ir religiškaimitologiškai. Kad ir dėl to, jog žmogus turi penkis pirštus, ir skaičiavimui, orientacijai penketas turi reikšmę (plg. kairė-dešinė-viršus-apačia-priekis).

Šešianarė struktūra

Kai S. Grunau kronikoje kalbama apie tolesnę prūsų panteono raidą, nurodoma, kad pirminė prūsų dievų triada papildoma dar trimis asmenimis ir tokiu atveju gauname šešių dievų panteoną: Patolas, Perkūnas, Patrimpas, Worskaito, Iszwambrato, Curcho²¹². Tai primintų keletą religinių mitologinių kompleksų, visų pirma – 980 m. Vladimiro įgyvendintą senosios Rusijos religijos reformą. Abi šias reformas sieja du dalykai – pirma, tiek prūsųose, tiek Rusijoje jos atliekamos sąmoningai, gal net kiek voliuntaristiškai ir antra – jų yra šešianario panteono susiformavimas. Vladimiras Kijeve pastato šešių dievų – Peruno, Chorso, Dažbogo, Stribogo, Semarglo, Mokošės – stabus²¹³. Nelabai sunkiai, tegu ir nelabai tobulai, bet atitikmenų prūsų panteone gali būti randama, plg.:

Perunas	Griausmo, karių dievas	Perkūnas
Chorsas	Saulės dievas	Kurkas
Dažbogas	Gėrybių dalytojas	Patrimpas
Stribogas	Dangus, tėvas, vėjų dievas	Patolas
Semarglas	Vaisingumas, sėklų, pasėlių globa	Worskaito
Mokošė	Derliaus motina	Iszwambrato

Tai, kad Vladimiro reformoje į pirmą, centrinę, vietą iškeliamas Perunas, nėko nuostabaus, nes tai karių dievas, kuni-
gaikščio kariaunos dievas, kuriuo prisiekdavo dar Olegas. Tačiau antra vieta rezervuota iranėniškos (galimas dalykas, skitiškos) kilmės Chorsui, kurio galimos sąsajos su Kurku neaiškios. Tačiau antruoju Vladimiro panteone minimas Saulės dievas (plg. prūsų Swayxtix XVI a. šaltiniuose) leistų daryti prielaidą, kad ir Kurkas bei jo funkcijos gali būti siejamos ne tik su maistu ir gėrimu, bet ir su aukojimo Kurkui specifika – pagal S. Grunau, Kurkui aukotas *pirmas* bet kokios veiklos produktas, o tai rodytų tam tikrą Kurko pirmapradiškumą. Dažbogas Patrimpa, pasaulietinės funkcijos atstovą, galėtų atitikti, nors šiaip čia derėtų Prūsijoje žinotas Pilvitis, Pilnitis, plg. lietuvių Datanus, J. Lasickio minimas dovanų dievas. Jei Patolą laikytume viena iš Okopirmo „varuniškujų“ apraiškų, Stribogas, dangiškasis tėvas, čia tikėtų taip pat. Pabaigoje du vaisingumo funkcijos dievai, Semarglas ir Mokošė, atitiktų irgi vaisingumo globą perėmusių dvynių Worskaito ir Iszwambrato kultą prūsųose; prūsų panteone moteriškujų dievybių nėra ir neatsiranda iki pat XVII a. pab., bet Mokošė tam tikrais aspektais atitiktų Žvorūną/Medeiną lietuvių panteone.

Tai, kad Kijevo panteone turime du iranėniškos kilmės dievus, primintų dar vieną tipologinį ar genetinį (šiuo atveju tai nesvarbu) sutapimą: išsklotinę Irano arijuose. Pagal šią tradiciją, pirmasis dievas Ahura (Varunos atitikmuo Irane) generuoja dvi pirmaprades dvasias, Spenta Mainju ir Angra Mainju (maždaug „Gerasis, šventasis mąstymas“ ir „Blogasis mąstymas“ – plg. pirmapradi dualizmą Dievas ir Velnias bei Pirmadiečio problema). Tolesnėje zaratustrizmo plėtroje matome šešias dieviškąsias galias. Jų funkcijos ir tam tikri jų esmę bei prigimtį nusakantys klausimai šiuo atveju gali būti palikti nuošalyje²¹⁴. Pateiksime šias galias drauge su jų materialiaisiais atitikmenimis bei hipotetinius prūsiškus atitikmenis:

Vohu mana	Geras mąstymas	gyvuliai	Patolas
Aša (Urta)	Teisingumas	ugnis	Patrimpas
Kšatra	Valdžia, galia	metalas	Perkūnas
Armaiti	Saikingumas	žemė	Kurkas
Ameretat	Nemirtingumas	augalai	Iszwambrato, Szwaybrotto
Haurvatat	Sveikata	vanduo	Worskaito

Patolo atitikimą „Gerojo mąstymo“ galiai motyvuotume jo kaip žynių dievo funkcija. Patrimpas su teisingumu sietinas dėl aiškiai pabrėžtos jo funkcijos – pagal S. Grunau, jis „sėkmės ginčiuose“ dievas (Gott der Gluckis in Streit)²¹⁵, aukos jam degintos ugnyje. Perkūnas, be jokios abejonės, atitinka Kšatrą – karo, valdžios reikšmę, su metalu jis irgi siejamas (važinėja geležiniais ratais po geležinius tiltus, turi kirvį, peilį). Kurkas, tiesa, čia nevisiškai tinka²¹⁶ (apie Kurką žinome: maisto ir gėrimo dievas, jam aukojamas pirmas javų pėdas, pirma sugauta žuvis – ar tai dera su Armaiti „saikingumo“, „nuolankumo“ prasme, sunku pasakyti). Tačiau Ameretat (turintis ir „gyvybės“ prasmę) bei Haurvatat visiškai atitinka Iszwambrato (Szwaybrotto) ir Worskaito funkciją: jei Haurvatat sveikatą, siejamą su vandeniu, palyginsime su Worskaito skirtomis apeigomis, pamatysime įdomų sutapimą: šiam dievui aukota „jauna žuvis“ ir prašyta, kad Worskaito savo tarnams teiktųsi duoti daug žuvies ir užlaikytų juos sveikus: „Das oppher, das man ihm tat, war ein jung fisch, und dis is zu Wurschayto aber Borszkayto qweme und is solt bitten den gott, und er den dienern sei wulte vil fisch geben und is gesundt behalten“²¹⁷. Schwaybrotto (kitur Iszwambrato) aukojami paršeliai – tai su „gyvasties“ prasme sutaptų; nemirtingumo idėja taip pat gali būti siejama su kiaule, šernu (plg. Sovijaus mitą), o pats Szwaybrotto (Iszwambrato) yra ne kas kita kaip pirmasis legendinis prūsų krivis kirvaitis, ant laužo pasiaukojęs dievams ir patekęs pas juos, įgydamas dievo statusą (ir, žinoma, nemirtingumą) kaip ir jo brolis Videvutis (garbinamas Worskaito kultiniu vardu).

Struktūros: statiškos ir dinamiškos

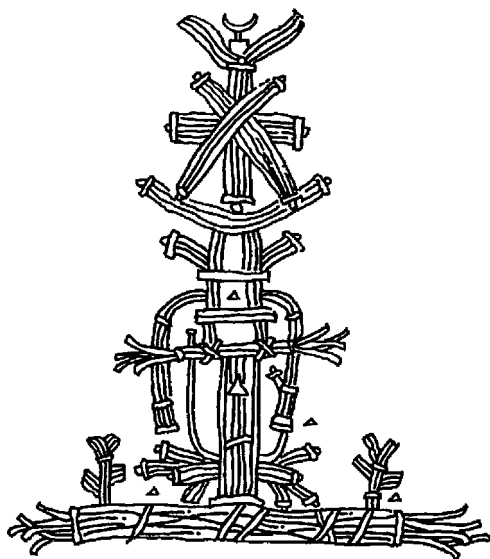
Šiame skyriuje nesiekta galutinių išvadų, jos dar neįmanomos, nes panteono rekonstrukcija gali egzistuoti tik kaip siekinys, o ne kaip darbo rezultatas. Nežinant ir neturint šventraščių, oficialiosios religijos tekstų iš jos funkcionavimo laikotarpio, pačios religijos autoritetų sudarytų dievų sąrašų, panteonas negali būti rekonstruotas.

Tačiau tam tikros sąsajos, dievų funkcijos gali būti nagrinėjamos. Mūsų atveju pamėginome bendriausiais bruožais nusakyti pagrindinių lietuvių dievų – Dievo, Perkūno, Velnio, Laumės ir jų atitikmenų ankstyvuosiuose istoriniuose šaltiniuose tarpusavio santykius. Pasirodė, kad čia įmanomos kelios hipotezės (visi dievai kadaise buvo broliai ir sesuo, vėliau dėl hierarchizacijos panteono tolydumas subyra, atsiranda subordinacija, konfliktai; dievai atsiranda skaidantis pirmapradžiams įvaizdžiams; trečias variantas – ieškotina tam tikro vidurio), kurių perspektyvumo patikrinimas ir galima plėtra – tolesnio darbo tema. Pastebėta, kad panteono struktūra (mūsų požiūriu trys dievai ir deivė) neišsisemia nei dvinarės, nei trinarės, nei keturnarės struktūros rėmuose, kad ji iš esmės yra daugiabriaunė ir daugiamatė, kaip ir visi mitologiniai ar religiniai fenomenai.

Mes pastebėjome, kad tokios struktūros egzistuoja. Bet kitas klausimas, kaip tos struktūros formuojasi.

IV.

TEOGONINIO MITO
DINAMIKA



Monados skleidimasis

Klausimas, kaip vieniui peraugti į daugį, iš pradžių formuojamas taip: kaip iš vieno gali atsirasti du, kaip monada, neprarasdama savasties, gali tapti diada?

Lietuvių mitologijoje šis klausimas sprendžiamas keliais būdais, vienas jų ypač gnostiškas. Pacituosiu retą lietuvių sakmę, kuri, nepaisant pirmo išpūdžio, nėra neautentiška ar vėlyva.

„Nuo pat pradžios svieto, kai dar nieko matomo nebuvo, o visur tamsu, it kisielius, susimaišęs su tirštumu skystums, visur maišėsi. O jau sako tenijai kada dvasė sklandžiusis ir maišiusis po tuos dumblynus, ir tose tamsybėse lakiojusi kaipo karvelis paveidumo. Taip po to [tas], kurį Dievu vadiname sutvertuju, ėmė po dalimis skirti. Ir tarp miglos praskleidimo ing aukštą padarė taką, kad galėjo jau visur vaikščioti. O kad Dievas, eidamas tuom pirmu padarytu taku, nusispjovė į kairiąją pusę ir tas spjaudalas sugulė į vandenį, ant tos vietos, ant to spjaudalo, ir pasidarė čystas žmogaus šešėlio paveikslas, asaba ant žmogaus paveidi. Taip Dievas atsisukęs atgal ir pažiūrėjęs į savo spjaudalą. Ir pamatė paveikslą ant žmogaus paveidų. Taip tada praminė anam vardą, šaukdamas vardu po tris sykius: „Liucinai, Liucinai, Liucinai, eik šen pas mane!“. It tuojaus stojos cielas paveikslas žmogaus“²¹⁸. Toliau sakmėje pasakojama jau žinoma istorija apie Liucino, t. y. Velnio, nardymą ir žemės sukūrimą.

Sakmė išties gnostiška, ir jei norėtume atkurti „lietuvių gnozi“, ji suteiktų dideles interpretavimo galimybes. Dievas sukuria Liuciną, t. y. Velnią, pagal savo atvaizdą. Atrodytų, kad čia antropogoninis motyvas maišosi su teogoniniu, be to, yra ir

biblinių reminiscencijų. Ir kultų išpūdis, kad čia Velnio/žmogaus sukūrimo versijos be reikalo suplaktos į vieną. Vis dėlto turime bulgarišką analogą. Bulgarų sakmėje teigiama, jog Dievas, sukūręs pasaulį, vis dėlto jautė nuobodulį ir panorą draugo, su kuriuo jis galėtų persimesti vienu kitu žodžiu. Toliau cituoju.

„Kartą vaikštinėdamas, Dievas pamatė savo paties šešėlį ir sušuko jam: „Atsikelk, drauge!“. Ir šešėlis pakilo prieš jį, ir atrodė kaip žmogus. Tačiau tai buvo ne žmogus, o velnias. Nuo to laiko jie abu tapo draugais“²¹⁹.

Velnio atsiradimas bulgariškoje sakmėje taip pat išlaiko tam tikrą svyravimą tarp žmogaus ir dievybės statuso. Tačiau velnias atsiranda kaip Dievo atvaizdas, šešėlis, atspindys. Lietuviška sakmė pradžioje mėgina kažkaip įsiterpti į biblinį pasaulėvaizdį, tačiau po kelių eilučių nurieda ta pačia vaga kaip ir bulgariška. Labai įdomus bulgariškos sakmės tęsinys:

„Dievas labai džiaugėsi šia draugyste ir nutarė velniui atsilyginti ir padovanoti jam tai, ko velnias pats panorės. O velnias panorėjo pasaulį padalyti į dvi dalis.

„Žemė, – tarė jis, – priklausys man, o dangus tebūnie tavo. Ir žmonės pasidalysime perpus: tu paimsi gyvuosius, o man atiduosi mirusiuosius“²²⁰.

Šitoks pasidalijimas pasaulio pradžioje yra iš dalies natūralus. Lietuviška medžiaga taip pat rodo, kad velnias susijęs su mirusiais (kaip ir prūsų Patolas), tiesa, lietuvių Dievas, gravinuodamas į *deus otiosus*, rūpinimąsi gyvaisiais perduoda Perkūnui. Tačiau jei prisimename kadainykštį eventualų vieningą Dievo Griausmavaldžio įvaizdį, tai visiškai dėsningas vyksmas.

Kitas Dievo vienio perėjimo į dvejetą atvejis – tiesiog spjovimas: „Ponas Dievs nuspjovęs ir iš spjaudulio atsiradęs Liucius“²²¹. Arba nuodugniau neapibūdinamas kūrimas: „Dievas, sutvėręs pasaulį, sutvėrė ir Liuciperį“²²². Spjovimas, kaip žinoma, archajiškas religinis ar maginis veiksmas, seilėse slypi asmens esmė, siela, esencija ir pan. Spjovimas tai ir galių perdavimas, Dievo seilės kaip ir jo dvasia – Dievo esmės išraiška.

Dangaus mónada (antroji versija)

Dangus – ypatinga fizinė duotybė, pasaulėžiūriniame kontekste tampanti kosmine, kosmologine konstanta, religiniame kontekste – ryškiausia anapusybės apraiškos vieta, radikaliausias fiziniame pasaulyje matomas jos atvaizdas ar labai dažnai dangus tai anapusybė pati.

Požemių pasaulis dažniausiai įsivaizduojamas net matant veikiančius ugnikalnius, nusileidžiant į olą ar urvą, matant prasisiveriančią, drebančią žemę – vis dėlto jis nėra betarpiškai „duotas“. Didvyriai nusileidžia į požemius, parneša laimikį bei žinias apie požemius, bet jie lieka užverti. Požemiai irgi anapusybė, bet duota kitaip, užslėptai.

Žemė – žmonių ir apskritai gyvybės pasaulis duotas betarpiškai; žemėje taip pat yra vietų, kur žmogus negali įžengti ar kuriosna su didelėmis pastangomis įžengęs smarkiai rizikuoja (dykumos, girios ar džiunglių tankmė, kalnai). Mitiniai ar realūs didvyriai jas irgi įveikia, nors iš esmės kiekvienas narsus ir ištvermingas žmogus gali ten patekti. Tai irgi vietos, kuriose tikimasi dievų ar demonų pasirodymo. Tai irgi tam tikra anapusybė, tiesa, žemėje besireiškianti, iš esmės prieinama bei pereinama.

Yra dar jūros, didelių vandenų erdvė, kuri slepia Laimingųjų salas, pomirtinę ar dievų buveinę, gąsdina vandenų pabaisomis. Bet ir jūros yra perplaukiamos, ir jas įveikia tiek didvyriai, tiek paprasti jūreiviai.

Kiek kitaip su dangumi. Jis duotas betarpiškai, maksimaliai, ypač atvirose vietose, lygumose, kur akivaizdu, kad jo „natūraliai“ daugiau nei žemės ar jūros, nes žemė ar jūra lygi ar daugmaž lygi, o dangus išgaubtas. Kitose geografinėse vietose, kur dangus nėra toks akivaizdus (džiunglėse, mižiniškose giriose), vis vien matomos jo properšos, gal dar labiau sukrečiančios nei ištisa dangaus plynė, ir jis atsiveria virš platesnių upių ar ežerų.

Dangus yra ištisa anapusybė. Jis turi radikalų anapusybės bruožą – yra visiškai nepasiekiamas ir visiškai sakralus. Jame įkurdinami dievai, bet tie, kurie aukščiausi (tiek hierarchine, tiek kosmologine prasme), dievai, sukūrę pasaulį. Neretai laikoma, kad greta šių aukščiausiųjų dievų gyvena ir protėviai. Vėlyvojoje vadinamojoje tradicijoje protėviai danguje puotauja drauge su Jama, mirusiųjų valdovu, egiptiečiai Ozyrio danguje įkurdino savo mirusiųjų, ir taip daugelyje kultūrų. Danguje susipietė ištisos dievų plejados, arba atvirkščiai, jį užurpavo vienas vienintelis dievas, dažniausiai Dievas pasaulio ir žmonių kūrėjas, tačiau su dangaus hierofanija reikia elgtis labai atsargiai: mes negalime aiškiai pasakyti, kaip istoriškai formavosi dangaus dievų (ar vieno Dangaus Dievo) samprata.

Dangus sakralus visose kultūrose, toks jis turėjo būti ir anksčiau. Bet kyla abejonė, ar išsyk danguje buvo įkurdintas Dievas, ar tai santykinai vėlyvo religinės raidos etapo pasekmė. Dangaus sakralumas galėjo būti suprantamas personifikuotai, „Tu“ galėjo būti tariama pačiam Dangui, dar nesvarstant apie „Dievą danguje“. Tai, kad „Tu“ gali būti kreipiamasi į dangų, liudija ne tik archajiški pavyzdžiai, bet ir, tarkime, romantinė poezija, sušukimai: „O dangau“, „Apsaugok, dangau“, „Užrūstintas dangus“ ir pan. Juos žino daugelis kultūrų. Tas natūralus „tu“ religiniu „tu“ tampa visiškai natūraliai, tam tikroje religijos fazėje, kurią R. Otto vadina „religijos prieškambariais“, „tu“ kreipiamasi ne vien į Saulę, į Mėnulį, bet ir į upę, kalną, medį. Tai natūrali, prigimtinei žmogui personifikacija, visiškai psichologiškai motyvuota, bet ji pereina į religinę personifikaciją. „Tu“ dabar sakoma ir savo automobiliui, bet ir Dievui, tai skirtingi „tu“ lygmenys. Senesnėje tradicijoje natūralus gamtos esinius personifikuojantis, žmogaus pasaulinį jungiantis „tu“, krypdamas į akivaizdžiai kitokius, sakralius objektus, savaime galėjo įgyti religinio „tu“ reikšmę.

Kada į žemę imama kreiptis „tu“, atsiranda Žemė, Žemyna. Jei žemė tėra „tai“ (daugelyje klajoklių kultūrų žemė yra

„tai“) ji nėra sakrali ir žemės deivė arba neatsiranda, arba ji išreikšta demoniškais pavidalais.

Į Dangų „tu“ kreipiamasi kaip tik klajoklinėse kultūrose, žinoma, ir indoeuropiečiuose. Jų kalbose „dievą“ ir „dangų“ reiškiantys žodžiai artimi ir turi „spindėjimo“, „šviesos“, „dienos“ prasmes. Vedinio laikotarpio Dyaus kartais vadinamas tiesiog „dangumi“. Sudaniečių gentis *eve* tiesiai sako: „kur yra dangus, yra Dievas, nes dangus yra Dievas“. Šumerų An tuo pačiu reiškia ir dangų, ir dangaus dievą. Senojoje ikikonfucinėje Kinijoje *tjen* reiškė dangų ir dangaus dievą, dėl šios skirties lyg ir nesijaudinta.

Tolesnis kalbėjimas apie Dangaus ir Dangaus Dievo dialektiką jau būtų nepatikimas, ypač jei mėgintume pasiūlyti vieną kokią versiją. Tikriausiai kiekvienoje religijoje būta kiek kitaip, o ir toje pačioje religijoje dvi dangaus reikšmės galėjo visiškai natūraliai sugyventi. Apskritai religijotyroje bent jau šiuo metu Dangaus ir Dievo (dievų) dialektika sprendžiama keliais būdais. Vienas: iš pradžių Dangus antropomorfizuojamas, iš „tai“ (jei tokia fazė kada buvo) tampa „tu“ (tiesa, lieka klausimas, kodėl taip atsitinka?). Į jį kreipiamasi kaip į asmenį, galintį padėti, susiformuoja Dangaus kaip asmens įvaizdis, atsiranda dvilypis pavidalas: Dievas-Dangus, kuris savaime ambivalentiškas, ir ta ambivalencija išsisprendžia tarsi savaime: atsiranda Dangaus Dievas, Dangaus Tėvas ir pan. – ir Dangus, tebeišlaikantis savo sakralumą, kaip Dievo gyvenamoji vieta (ar dievų, protėvių). Tada Dievas „išsilukštenęs“ iš Dangaus kaipo Tu, jungiamas su kitais „Tu“ – Saule, Mėnuliu, Žeme, upėmis ir jūromis, ir šitas „tu“ vyksmas galiausiai lemia soliarinių, lunarinių ir kitokių dievybių atsiradimą, kurios jungiasi tarpusavyje, kuria šeimas ir hierarchijas taip intensyviai, kad Dangaus Dievas pagaliau yra nustumiamas į pašalį (pats pasišalina) ir į pasaulio reikalus daugiau nebesikiša. Vėliau per religines reformas (judėjų, nepavykusią Echnatono, per Zaratustros, Jėzaus Kristaus, Muhammedo) vėl grįžtama prie kadainykščio „Tu“. Vaizdžiai kalbant, atkuriama „Adomo religija“. Šita doktrina būtų evoliucionistinė,

viską puikiai paaiškinanti, realiai besiremianti P. W. Schmidto pirmykščio monoteizmo hipoteze. Tačiau būtent tai, kad ji viską labai gerai paaiškina, yra įtartina.

Kita versija. Dangus, sakralus ar ne, antropomorfizuotas ar ne, yra suvokiamas tiesiog kaip *vieta*. Dievai atsiranda ne per antropomorfizaciją, ne skaidantis pirmykščiam Dievui, o natūralaus žmogaus numinozinio (šventybiško) instinkto ar refleksio įgyvendinimo keliu, kaip patyrus šventybę (o ji gali būti patiriama bet kur) į šį potyrį atsakoma atitinkamais vaizdiniais ir kultu. Dievai „paskirstomi“ po kosmoso sritis ar savaime pasiskirsto. Kadangi upėje „kažkas gyvena“, ir tas kažkas gali virsti nimfa ar upės dievu, tai ir danguje gyvena Dangaus dievas. Hierarchiškai jis aukščiausias, kadangi aukščiausias kosmologiškai. Ar dangus sakralus ar ne, jokio skirtumo: vienoje religijoje taip gali būti, kitoje – ne.

Šią išvadą prieitume, jei tęstume R. Otto ir M. Eliades liniją. Joje religinė evoliucija atmetama, kalbama apie hierofanijų raidą ir kaitą. Dangus labai svarbi hierofanija, turinti daug reikšmių, tačiau ne mažiau reikšmių bei svarbos gali turėti ir medis. O gal ir daugiau, nes medis susijęs su vaisingumu, derlingumu, gyvybės galiomis ir dievais, o dangus tiesiog „vieta“, kuri laikoma pagarbiai, bet savitos religinės reikšmės jam nėra teikiama. Yra, tarkime, dangaus vandenys, bet juos valdo kiti dievai, yra dangaus tvirtuma, bet dievams tai grindinys ar pagrindas, kuriuo rieda jų vežėčios.

Ši versija, beje, nieku gyvu netrukdo susikonsoliduoti ties dangaus hierofanija ir iš jos išvedinėti jos raidą bei reikšminę kaitą.

Ir hermetiškai prieiti prie panašių išvadų kaip ir pirmojoje, tik kiek kita niuansuote. Dievai „skyla“ ir Artimųjų Rytų, ir Viduržemio jūros baseino kultūrose, ir Šiaurės Europoje gausu pavyzdžių, kaip iš vieno dievo atsiranda du ar net keli, kaip iš dievybės epiteto per kelias kartas susikuria kitas dievas, o jei tų epithetų keli ar keliolika – atitinkamai daugiau. Taigi jeigu toks

dievų sklaidymosi procesas vyksta, ta pavidalų griūtis ar sklaida turėjo kažkadą paliesti ir Dangaus-Dievo (dangaus Dievo, Dievo dangaus) asmenį.

Tai gali rodyti ir ambivalentiškumą. Vienas Dangaus dieviškumo aspektų gali reikštis ir realizuotis per Dangaus Dievo asmenį, bet tuo pačiu gali vykti ir atvirkščias procesas. Mes, mėgindami susigaudyti senuosiuose vaizdiniuose ar jų sekoje, mąstome: arba buvo taip, arba kitaip, o senieji daugeliu atvejų mąstė: yra ir taip, ir taip, ir dar kitaip. Ir mes dabar mėginame išdėstyti viską pagal tam tikrą lentelę, seką, manome, kad vienaėjo po kita, o gal iš tiesų buvo kitaip – vaizdiniai nuo ankščiauusių laikų nekeitė vienas kitą laiko atžvilgiu, o nuolat koegzistavo.

Dangaus schematizacija

Bet kokių atvejų susiduriame su reiškiniu, kuris R. Otto teorijos horizonte turėtų būti aiškinamas kaip pirminio numinozinio potyrio refleksio schematizacija, paprasčiau tariant, kaip šventybės perėjimas į vaizdinį. Kad ir kokia teorija besiremtume, aišku viena: dangus vienaip ar kitaip sakralizuojamas, jame įžiūrima dievybės, ir aukščiausios dievybės raiška, dangus patiriamas kaip šventybiškas: atsiranda su juo prasmiškai susiję, iš jo genetiškai kylantys vaizdiniai. Tad, mėginant toliau aiškintis dangaus religinę reikšmę, reikėtų pažvelgti į religinę mitologinę medžiagą, į empiriką.

Tai, kad dangus yra vienas, kaip *vienas* yra dangaus Dievas, netrukdo šalia jo atsirasti daugybei papildomų dievybių ir esinių. Beveik be išimties – genealoginiu keliu. Iš pirmąpradžio graikų dangaus dievo Urano (vardas ir reiškia „dangu“) ir Gėjos jungties atsiranda ir dievai, ir pabaisos, ir įsibėgėja dievų kartų kaita, per Kroną iki Dzeuso, išlaikiusio stiprius uraniškumo elementus tiek, kad jis pats perima dangaus sferą. Kaip ir romėnų Jupiteris, ankstyvojoje religijos fazėje iš esmės tapatintas su dangumi, *sub iovem* reiškė „po dangumi“. Kronas kaip ir Saturnas

perima žemutinę pasaulio dalį, susiejami su mirtimi. Lygiai taip pat pasaulio sferos padalijamos hetitų mitologijoje tarp Anu ir Alalu, vėliau realią valdžią dievų pasaulyje perima Audros Dievas (Tešubas). Nuo dangaus ir būtent nuo dangaus prasideda dievų sklaida, ir ar tas dangus personifikuotas pradžioje ar ne, ne taip svarbu, gana greitai jis ima „skleistis“.

Prie šitos sklaidos greitai prisijungia astralinės dievybės (Saulė, Mėnulis, Veneros planetos deivė Aušrinė, Aštartė, Inana, Ištar, Ušasė), vienaip ar kitaip santykiaujančios su dangiškuoju dievu. Mūsų religinėje aplinkoje labai puikiai tai matyti latviuose, kur astralinės mitologijos jungtis su Dangaus Dievo asmeniu labai ryški. Dangiškoji sklaida apima ir kitas dievybes, taip pat ir žemės bei požemių, kurios vienaip ar kitaip irgi išsilukštena iš pirmapradžio „mitologinio sprogimo“, ir čia ji susitinka su kita, „iš apačios“ einančia Deivės Žemės (Žemės deivės, Žemės) mitine sklaida. Čia, jungiantis dviem sklaidoms, ir atsiranda panteonai, struktūros, mitologinės teologijos. Neretai tos jungties centre Dangaus vaikaitis – Tešubas, Baalas, Dzeusas, Perkūnas, įcentrinantis jėgas ir įtakas, pervedantis jas struktūron. Tokiais atvejais Dangui tenka pasitraukti, Dangaus dievas tampa *deus otiosus*, Dievu, kuris, sukūręs pasaulį, išėjo neribotų atostogų.

Vis dėlto šis genetinis-genealoginis santykis nenutrina Dangaus hierofanijos. Būtent Dangus paleido visus dievus, tar-damas – žinokitės. Kiti dievai, net ir artimiausi dangiškajam, jo sūnūs, vis dėlto jaučia distanciją. Jie nėra dangiškosios puotos dalyviai, Dangus yra toliau.

Dangus yra toli, jis atokus, nepasiekiamas, slėpiningas. Kaip ir Dangaus Dievas, kurio charakteristikoje bemaž visose religijose aptiksime „Dangaus charakterio“ bruožų. Atokus, tolimas, šviesus, mylintis, rūstaujantis, tamsus, apsiniaukęs, nenusipėjamas, patikimas, begalinis, turįs ribas. Kiekviena teologija tą patį byloja. Juk tai Dievas Tėvas. Juk tai Dangus. Tai dangaus schematizacija.

Diados skleidimasis

Vienaip ar kitaip, bet mōnada, skleisdama savo esmę, pasiekia diados fazę. Ir čia nelabai dvejojant tiesiog tariama: „Dievas turėjo brolių, vardu Liūciponas“²²³, ir pan. (apie tai jau kalbėta pirmoje knygos dalyje). Ar tiesiog pastebima, kad pasaulio pradžioje Dievas ir Velnias tiesiog yra, apie jų kilmę nekalbama.

Jei Dievas sukuria Velnią, reikia pastebėti, kad jis – pirmasis Dievo kūrinys, jeigu jie broliai – Velnias iš esmės prilygsta Dievui.

Šioje diados fazėje imamas kurti pasaulis: Dievas su Velniu, bendrai dirbdami, nepaisant smulkių nesusipratimų, sukuria erdvę, kurioje gyvens dievai, žmonės, žvėrys, ir palengva ją užpildo. Viena sfera yra Velnio valdžioje, drauge su jo teritorija (žeme, požemiais), jo vietomis (pelkėmis, kemsynais, gal iš dalies ir miškais, pamiškėmis, drėgnomis vietomis, akmenimis), gyvūnais (Velnio gyvūnai dažniausiai kenksmingi ar turintys jo atributiką). Dievui priklauso dangus, žmonės, šviesūs dalykai, atrodo, iš dalies ir amatai bei žemės dirbimas (jis laikų pradžioje žmonės šių dalykų išmoko), naudą teikiantys (ar gražūs) gyvūnai. Visas pasaulis tarsi persmelktas dviejų pradų: geri darbai ir geros mintys Dievo valdžioje, visa blogystė – Velnio sfera.

Be abejo, tai primena pagrindinius Zaratustros mokymo ir zaratustrizmo postulatų: kosmosą persmelkia du pradai – Spenta Mainju („Gerasis, Tyrasis mąstymas“) ir Angra Mainju („Blogasis mąstymas“) arba vėlesniame zaratustrizmo tarpsnyje – Ormuzdas ir Arimanas. Šiedu pradai yra tarsi pasidaliję ne tik sferas, bet ir gyvūnus, ir veiksmus, taip kad žmogus jau žemėje pasirenka vieną kurį pradą. Žemės dirbimas, dirvonų plėšimas yra kova su Arimanu Ormuzdo pusėje, kadangi dykros priklauso piktajam pradui, kaip ir Ormuzdą palaikantis darbas yra kenksmingų gyvūnų naikinimas ir pan. Atrodytų, kad zaratustrizmas paprasčiausiai labai radikaliai išskleidžia diadinį pradą, slypintį visų indoeuropiečių tradicijose (ir ne vien indo-

europiečių), jį radikalizuoja ir paverčia tiek religijos, tiek pasaulio aiškinimosi ir orientavimosi jame pagrindu.

Diados esmėje, be abejo, tam tikras opoziciškumas slypi. Tačiau lietuviuose, tarkime, jis nėra radikalizuojamas: Dievas ir Velnias yra opoziciški, tačiau sudarę tam tikras paliaubas, o ir lietuviškos opozicinės diados vis dėlto veikia išvien.

Mūsų nagrinėjamos sakmės kalba apie Dievo ir Velnio diados formavimąsi bei sklaidą ir tolesnis nagrinėjimas kryps būtent šia siužetine linija. Tačiau yra ir kita.

Antroji siužetinė linija

Joje monada pati lieka nepaliesta, „neskyla“, tačiau sukuria diadą ir tiesiu keliu ritasi į penketainę struktūrą, pentadą. Ją jau buvome apytikriai nužymėję anksčiau, ir ji gana aiški: Dangus ir Žemė kaip mitologiniai personažai. Lietuvių sakmėje teigiama: „Sako, kadaise buvęs vis dangus su žeme susimaišęs, tai Ponasdievs žemę paspaudęs žemyn, o dangų pakėlęs aukštyn, tai tada ir pasidarė katras sau: kur dangus – dangus, kur žemė žemė“²²⁴. Čia mitologiškai visiškai natūrali fazė: kažkada dangus ir žemė turi būti atskirti. Indų mitologijoje dangų nuo žemės atskiria Indra, egiptiečių – vėjo ir atmosferos dievas Šu.

Šitas mitologinis vyksmas vaisingas: taip monada sukuria ir diadą, ir triadą drauge, atsiranda vyriškieji ir moteriškieji personažai, ir erdvė, kurioje įvykiai gali rutuliotis toliau. Pastebėtina: lietuvių sakmėse apie pasaulio sukūrimą nuolat pabrėžiama, kad nebuvo nieko, bet kiek galima spręsti, dangus nuo žemės (vandens) jau atskirtas. Galimas dalykas, šioje versijoje, matydami dievybę, atskiriančią dangų ir žemę, susiduriame su labai archajiška dievybe, *ankstesne už Dievą (Dangaus Dievą) ir Velnią*.

Egiptiečiuose pagal Heliopolio kosmogoniją netgi dangaus ir žemės atskyrimas yra labai vėlyva kosmogoninė fazė. Pirmasis asmuo čia yra Atumas, kurio antrasis vardas Chepri mums labai įdomus. Pacituosime Helmerio Ringgreno nusa-

kytą Heliopolio mitą podraug su šio žymaus religijotyrininko komentarais:

„Heliopolyje pirmapradžiu Dievu laikomas Atumas arba Chepri. Jau nuo ankstyviausių laikų abu vardai buvo naudojami kaip šio Saulės dievo vardai ar jais nusakytas jo įvaizdis. Piramidžių tekste Nr. 1587 sakoma: „Sveikas, Atumai; Sveikas, o Chepri, Kilusysis pats iš savęs. Tu išaukštintas savo varde: „Kalva“. Tu kyli šiame savo varde „Atsirandantysis“ (Chepri)“. Čia aptinkame nuorodą į pirmapradę kalvą, t. y. pirmąją sausumą, iškylančią iš pirmapradžio vandenyno, Nun. Tikėta, jog pirmapradis Dievas arba tapatus su kalva, arba kad jis ant jos pasirodo. Toliau svarbu tai, kad Pirmadievis kyla pats iš savęs; tai rodo jo vardas Chepri (*hprj*, plg. *hpr* „atsirasti“). Apie pirmosios dievų poros atsiradimą pasakoja dvi versijos. Pagal vieną, Atumas „save patenkino Heliopolyje, jis paėmė savo lytį į kumštį, kad taip sužadintų geismą: taip atsirado brolis ir sesuo, Šu ir Tefnut“ (Piramidžių tekstai, Nr. 1248). Šu tai oras, Tefnut tai drėgmė. Kitą versiją perteikia Piramidžių tekstas Nr. 1652: „Atumai-Chepri, tu buvai aukštas kaip kalva. Tu pasirodei kaip Benben Heliopolyje Benben name. Tu išspjovei save kaip Šu ir nusviedei seilę kaip Tefnut. Savo rankomis tu juos apglėbei, idant tavo Ka būtų juose“. Benben tai šventasis akmuo Heliopolyje, kultiškai reprezentuojantis pirmapradę kalvą²²⁵. Vėliau atsiranda Dangus ir Žemė, kuriuos atskiria Šu; taip formuojasi pirmoji svarbiausiųjų dievų pentada.

Akivaizdu, kad čia susiduriame su mums nepaprastai įdomiomis reikšmėmis. Pirmadievis Atumas kaip Chepri vadina mas „Atsirandančiuoju“, jis, kaip pabrėžiama, kyla pats iš savęs. Prisimintinas indų Prajapati, be abejo, ir Prakorimas, Praamžius, prūsų Okopirmas. Atumas dievus kuria arba masturbuodamasis, arba spjaudamas: lietuvių Dievas irgi spjaudamas sukuria Velnią. Tačiau vis dėlto nors akivaizdu, kad spjovimas yra pirmojo Dievo funkcija, abejotina, ar lietuvių Dangaus Dievas išties tapatintinas su Pirmadieviu. Greičiau ši funkcija jam per-

eina jau vėlyvokoje mitologinės sklaidos fazėje. Taip teigtina dėl to, kad Dievas ir Velnias yra broliai. Be to, jei Dievas yra Danguis Dievas, jis būtų vėlyvokas asmuo.

Atumas kaip pirmapradė kalva, žinoma, irgi nurodo į lietuvių Dievą kūrėją, kuriantį sausumą. Benben akmuo kaip kosminės kalvos reprezentantas irgi įdomus, prisiminus Lietuvoje neabejotiną kultinę akmenų reikšmę. Tai irgi būtų viena aplinkybė: lietuvių sakmių Dievas yra asmuo, į kurį sukoncentruoti labai archajiški bei labai archajiškos teogonijos fazės vaizdiniai. Tačiau ar jis išties Pirmadievis, nėra aišku. Labai tikėtina, kad bent jau vėlyvojoje lietuvių mitologijos raidoje būtų Danguis Dievas perima visas Dievo kūrėjo funkcijas, anksčiau padalytas tarp Pirmadievio, Danguis, Žemės, Dievo ir Velnio (beje, tai kelias į pentados formavimąsi, kaip ir egiptiečiuose). Tik lietuvių sakmėse Dievas neatrodo kylaš pats iš savęs – jam vis „teoriškai“ trukdo brolis Velnias.

Na, ir, žinoma, lietuvių sakmėse yra ir Šu bei Tefnut, *pirmosios poros* sukūrimo versija. Tačiau sakmėse šitaip spjaunant sukuriama vyras ir moteris, t. y. ne dievai. Galimas dalykas, šio motyvo jungimas su antropogonija vėlyvokas, bet, šiaip ar taip, tai tas pats pirmapradis aktas: spjaunant sukuriama pirmoji *pora*. Dievų ar žmonių. Jeigu mėginsime ieškoti atitinkamos pirmosios dievų poros lietuviuose, turėtume jos ieškoti tokioje grandinėlėje: Pirmadievis – brolis x ir sesuo y – [Dangus ir Žemė – juos turėtų sukurti Pirmadievis] – brolis x atskiria Dangų ir Žemę – atsiranda Dievas ir Velnias – teogonija ir kosmogonija tęsiasi.

Šiaip tema brėžtųsi: kalbant apie dievų kilmę, turėtume rekonstruoti pirmąjį dievą, iš kurio kyla, viena vertus, pirmapradė *pora* Dangus ir Žemė. Dangus ir Žemė mitologijose tradiciškai turėtų susilaukti palikuonio (palikuonių), kuris (kurie) juos atskirtų.

Pentados formaųimasis: vienas, trys ir viena

Pažvelkime į situaciją, kurioje išsprendžiama monados sklaidos problema tam tikroje sklaidos fazėje, išsprendžiama, beje, sudarant penketą:

Senelis padarė trejopas moteriškes

„Kitą kartą, kad visur buvo vieni miškai, tarpmišky gyvenę tėvs, motina į jų viena duktė. Kol ta jų duktė buvo maža, jie gyveno ramiai, bet, jai paaugus, ėmė pas juos lankytis trys jauni vyriškiai. Tie visi ją noria gauti katras sau už pačią.

Vieną kartą visi trys pas juos susiėję paviešėjo, o iškeliaudami tėvui pasakė:

– Tėtuš, tu apmierkavok gerai su savo dukteria, nes [jei] mes katras jos negausme, gal būt blogai. Po savaitės kad atgal sugrįšme, kad jau būtų viskas.

Tėvs pasilikęs mislij šiaip, mislij taip, bet vis niekai: duktė viena – žantai trys. Nebegalėdams nieko ištaisyti, baigiantys savaitei, išėjo verkdams į mišką iš rūpestčio. Beeidams rado po qžuolu sėdintį senelį. Tas klaus:

– Ko tu, žmogeli, taip rūpestings?

Šis atsakė:

– Kad aš nieko negaliu ištaisyti: trys vyriškiai nor imti mano vieną dukterėlę, o katras jos negausiąs, tas padarysiąs blogai. Davė man terminą ant savaitės, o aš da nieko nežinau.

Senelis jam tarė:

– Nesirūpyk. Parėjęs namo, uždaryk į kamara savo dukterį, kalą ir kiaulą, o rytoj, atjojus jaunikiams, visas tris išleisi, ir tau bus gerai.

Žmogus, namo parėjęs, taip ir padarė. Ant rytojaus atjoj jauniškiai. Tėvas atidaro savo kamara – išein iš tos trys neišskiriamos mergaitės, vienokio augumo, vienos asabos, kad nė pats tėvs su motina, nė tie žantai negal išskirti: visos trys vienodos. Dabar visi kantani, visi džiaugias. Katras pasiėmęs sau mergaitę vedė už pačią ir išsivėdlavo katras viens į savo namus”²²⁶.

Paskui pasakoje kalbama, kaip tėvas lankosi pas visas tris merginas, ir iš jų elgesio ir gyvenimo būdo atskiria, kurios yra padarytos iš kiaulės ir kalės, kuri – jo tikroji dukra. Nuo to laiko visos moterys yra arba geros ir darbščios, arba turi kalės ar kiaulės charakterį.

Čia matome akimirką, kai formuojasi ketvertas, plg. lietuvių dievų ketvertą. Yra trys vyrai, viena moteris (mergina), kurią jie visi nori vesti. Teogoniniame mite tai būtų tas tarpsnis, kai asmenų dar ganėtinai mažai, galimos teogonijos personalinės plėtotės laukas dar siauras.

Pažvelkime į atitinkamą bulgarų pasaką:

„Kadaise, kai tvanas viską paslėpė po vandeniu, atrodė, kad išgyveno tik tėvelis Nojus. Po kelių dienų jis rado savo dukrą – ir ji išgyveno, o drauge su ja trys vyrai [...] Tėvelis Nojus buvo laimingas, matydamas dukrą, tik mąstė, kaip jiems dabar toliau gyventi ir kaip prasimaitinti. Jis pamanė, kad praverstų laivelis žvejybai, ir pasišaukė vieną vyrų, kad šis pastatytų tą laivelį.

„Gerai, tu gausi laivelį, – tarė jam vyras, – tačiau už tai tu man duosi savo dukrą į žmonas“.

Senolis pažadėjo, tačiau nenumanė, kad tasai vyras pagalbininkais pasikvies kitus du. Ir atsitiko tai, kas turėjo įvykti: galiausiai kiekvienas už savo darbą norėjo žmonos. Tačiau iš kur tėvelis Nojus turėjo ją paimti? Ilgai galvojęs, jis galiausiai atsiminė, kad yra dar katė ir asilaitė, kurios taip pat pergyveno tvaną. Tada jis pamąstė: „Tvanas viską pražudė, pasaulis nugrimzdo, viskas liko po vandeniu, išskyrus penkias mūsų sielas – keturi vyrai ir moteris, ir dar du gyvūnai. Kodėl gi šiems nepriimti mūsų pavidalo? Vėliau žemėje vėl galėtų atsirasti asilaitės ir katės. O dabar, tebūnie Viešpats mums maloningas, verčiau jos pavirstų moterimis“.

Dievas tikriausiai buvo netoliese – matyt, neverta abejoti, kad jis irgi pergyveno tvaną – ir iš asilaitės ir katės atsirado dvi moterys. Pagal savo išvaizdą jos buvo vienodos, nesiskyrė nei jų figūra, nei eisena, nei jų žvilgsnis, nei kalbėsena. Niekas negalėjo atskirti, kuri kaip atsirado – jos buvo tiesiog moterys!“²²⁷.

Toliau pasakojama, kád taip atsiranda skirtingo charakterio moterys, kurių kilmę galima atpažinti iš jų elgesio, o Nojaus dukterys yra darbščios, gražios linksmos.

Sutapimai su lietuviška sakme akivaizdūs. Įdomu, kad bulgariškoji stipriai pabrėžia *penketą*: tėvas, dukra, trys vyrai. Šalia to penketo ar už jo, tiesa, yra į jį neįskaičiuojamas Dievas (lietuviškoje pasakoje senelis). Iš esmės čia penketas pereina į septynetą: tėvas, tikroji dukra, dvi zoomorfinės moterys, trys vyrai. Atitikmenų lietuviškoje medžiagoje dar paieškosime vėliau, tačiau jau dabar krenta į akis Žvorūnos kaip kalės apibūdinimas, Raganos zoomorfinė aplinka, o ir kai kurie atitikmenys kitose mitologijose, pvz., keltų Epona deivė kumelė. Bet šiuo metu apsisitokime prie nelauktai besiformuojančios naujos potemės.

Moteriškoji zoomorfika

Teogonijoje matome moterų (kai kurių moterų) radimąsi iš gyvūnų. Tą temą plėtoja ir lietuvių sakmės, pasakojančios apie moters sukūrimą.

„Dievas kai sukūrė vyriškį, tuomet ir sako: „Jug tau vienam bus ilgu, reik sutverti ir moteriškę“. Vyriškis nudžiugo. Kai užmigo ansai, Dievas ir išėmė anam vieną šonkaulį, ir pasidėjo ant žemės, lig kol užtaisys šoną. O buvo Dievo rudas šuniukas, anas su Dievu buvo atėjęs kartu. Kai tik pasidėjo tą šonkaulį ant žemės, tas šuniukas capt – nutvėrė ir ėmė bėgti su visu šonkauliu. Dievas gintis. O rojus buvo aptvertas aukšta mūro tvora. Kai tik šuniukas pribėgo prie tvoros – kiukt ir peršoko. Dievas nebesuspėjo pagrobti ano, tiktai nutvėrė už uodegos ir nutraukė uodegą. Taip Dievas ir gavo iš uodegos sutverti moteriškę“²²⁸.

Arba modernesnis šios sakmės variantas:

„Dievas sutvėrė Adomą, ale jam labai nuobodu buvo vienam. Jis ir prašo Dievą, kad sutvertų moterį. „Gerai, – sako Dievas, – sutversiu, ale duok išimti vieną šonkaulį“. Adomas davė Dievui išimti šonkaulį. Dievas padarė operaciją ir padėjo šonkaulį šalia. Tuo metu šuva

kapt už šonkaulio ir katioš. „Vykis, Adomai! – sako Dievas, – jei nori moteries“. Adomas dui vytiš. Ale kur tu pavysi šunį. Adomas tik už uodegos pagavo. Jis taip stipriai įsikabino į šuns stimburį, kad net nutraukė, o šuo su šonkauliu ir nulėkė. Sugrižo Adomas liūdnas pas Dievą ir sako: „Neatėmiau šonkaulio“. – „O ką čia rankoj turi?“ – klausia Dievas. „Šunies stimburį“. – „Na, tai gerai, – sako Dievas, – padarysim moterį ir iš stimburio“. Taigi, moteris yra sutverta iš šunies stimburio“²²⁹.

Matome vėl tą patį siužetą: moteris atsiranda iš gyvūno. Šiuo atveju iš šuns stimburio.

Iš pirmo žvilgsnio tai vėlyvoka juokų saktė, daugiau pramoginio nei mitologinio turinio, besinaudojanti bibliniais vaizdiniais. Vis dėlto apie jos vėlyvumą spręsti sunkoka, nes yra labai panaši bulgarų saktė.

Joje pasakojama, kad Adomas, nors ir apsuptas rojaus grožybių, vis dėlto liūdėjo. Dievas, pastebėjęs jo vienatvę, paliepia angelui, kai Adomas užmigs, išimti jo šonkaulį, Dievas padarysias iš jo Adomui draugę. Angelas taip ir pasielgia, tačiau čia išnyra velnias ir klausia angelo, ką jis turįs rankoje. Toliau cituojame:

„Angelas paaiškino jam, kad tai Adomo šonkaulis ir kad Viešpats Dievas iš jo sukurs moterį, vyro palydovę. Vos tik jis tai pasakė, velnias pašoko, pagriebė šonkaulį ir nudūmė. Angelas puolė paskui, tačiau velnias buvo greitesnis ir būty jau visiškai pasprukęs, tačiau angelas įsikabino jam į uodegą. Galingu šuoliu velnias išsilaisvino, tačiau jo uodega pasiliko angelo rankose. Angelas atsistojo nuliūdęs, nes baiminosi Dievo rūstybės. Tačiau kas jam beliko daryti? Angelas, nešinas velnio uodega, grįžo atgal ir pradėjo teisintis Dievui: „Ak, mielas Viešpatie, kai aš...“

Dievas buvo įmigęs – jis buvo senas žmogus, mėgęs kartkartėm nusnūsti – išgirdęs angelo balsą, jis apsimiegojęs kilstelėjo, linktelėjo ir tarė: „Tebūnie taip, kaip aš nulėmiau!“. Jis nususuko į kitą pusę ir pradėjo šnarpšti.

Taip moteris buvo sutverta iš velnio uodegos“²³⁰.

Taigi siužetai artimi. Lietuvių sakmės pirmajame variante šunį gainiojasi pats Dievas, antrajame ir bulgarų pasakoje – Adomas ar angelas. Bulgarų sakmėje šuo pakeičiamas velniu, tačiau tai labai stebinti neturėtų. Viena vertus, velnias apskritai su zoomorfika susijęs personažas, antra vertus, jis galėtų būti kažkio gyvūno pakaitalas.

Lietuviška sakmė, kaip minėjome, atrodytų kaip anekdotas, tačiau tai, kad ji labai panašiai pasikartoja bulgarų tautosakoje, verčia manyti, kad jeigu tai anekdotas, tai jis indoeuropietiškas. Jeigu tai klaidžiojantis siužetas, jo nėra kitose Eurazijos tautose, tai irgi įstabu. Bibliniai motyvai čia neturi būti pervertinami. Už jų slypėtų tiek žmogaus atsiradimo iš kaulo motyvas, kuris žinomas ne tik biblinėje terpėje, bet, atrodo, ir labai archajiškoje atgimimo iš kaulų mitologijoje. Anksčiau tai galėjo būti tiesiog gyvūno kaulas ar pats gyvūnas, kaip kad matėme sakmėje apie skirtingo charakterio moterų atsiradimą.

Šioje vietoje dar sykį galima prisiminti lietuvių Žvorūną kalę, Medeina, Laumę – ši, matyt, skirtingais eufemizmais nuskoma deivė, išbaigianti lietuvių dievų trejetą iki ketverto, irgi turi stiprią zoomorfiką.

„Duktė viena – žentai trys“ – tai panteono formavimosi problema. Ją galima atsekti ir „Eglėje žalčių karalienėje“, kur vėl turime tris ir vieną. Žilvino pasiuntiniams (trims) tėvai iš pradžių duoda žąsį, avį, karvę, norėdami juos apgauti. Atitinkamai pastebėtina, kad moteris gali būti simboliškai pakeista gyvūnu.

Ir čia dar kartą galime pamatyti, jog „Eglė žalčių karalienė“ gana aiškiai kalba apie penketo formavimąsi. Pažiūrėkime į vienos pasakos versijos skaičiuotes, kur penketai byrėte byra. Visų pirma Eglė išduodama žalčiams ne iš trečio karto, kaip būtų galima tikėtis pagal mitologinių skaičiuočių logiką, o iš penkto; skaičiuokime:

„Senoji kaimynka sako:

Lengva prigauti žaltį. Vietoje duktės duokite jam žąsį ir paleiskite pasiuntinius.

Taip ir padarė. Piršliai susėdo ir išvažiavo su žąsimi, bet ant kelio gegužė suriko:

Kukū, kukū, kukū, kukū, prigavo jus. Vietoj marčios davė jums baltą žąsį. Kukū, kukū!

Žalčiai grįžta atgalios į butą, piktume išmeta žąsį, prišneka tėvams ir reikalauja marčios. Pagal senosios kaimynkos velijimą davė jiems baltą avį. Gegužė vėl pranešė jiems. Jie grįžta su gąsdinimais ir reikalauja marčios. Jiems davė baltą karvę. Bet, persergėti vėl gegužės, grįžta atgalios da su didesniais gąsdinimais. Tėvai atidavė jiems vyriausią dukterį. Bet, patyrę nuo gegužės, jog juos jau ketvirtą kartą apgauna, grįžta gąsdydami sausmečiu, tvanu, badu, ligomis už ne-guodojimą žalčio. Galiausiai atiduoda Eglę. Gegužė rėkia:

Važiukite, skubinkitės! Vedys laukia martelės!

Su baime žiūri Eglė ant ežero. Staiga iš gelmės pasirodo ne baisusis žaltys, bet patogus jaunikaitis, vandens dievaitis.

Penkis metus laimingai gyveno Eglė su žalčiu. Bet jau išsiūlgo savo kaimelio, butelio, tėvų. Sukanka da penki metai, ir da penki [...]”²³¹.

Atrodo, šis pasakos sluoksnis labai didelę reikšmę skiria penketui. Penketinė struktūra, kaip žinome, gana stipri indo-europiečių tradicijoje, bet čia penketo struktūroje prabylama apie moters atsiradimą ir pirmąsias moteriškas metamorfozes. Pirmąsias, suprantama, jei neskaičiuosime pasaulio sukūrimo dalyvaujančios Deivės, kurios funkcija iš esmės gimdymas, labai įvairialypis, bet gimdymas. Čia gimdymą atstoja įvairios metamorfozės, galimas dalykas, ne tokios jau tolimos nuo gimdymo mitologemos. Bet penketas – pirmas skaičius, kuriame išbaigta moteriškoji struktūra. Ir čia kyla mintis, kad penketinė lietuvių panteono struktūra, išbaigiama sulig Zuikių dievu, pasikartoja šioje pasakoje.

Bet tai juk „Eglė žalčių karalienė“, ir vėl iš pasakos erdvės išeiname į panteoną. Nuo vieno iki penkių. Tai formavimosi kelias. Ir atitikmenys jame vėl pasikartoja. Taigi, tai panteono kaip struktūros, *formavimosi struktūra*.

IŠVADOS

Šioje studijoje tyrimo objektas buvo ne pati pasaka „Eglė žalčių karalienė“, o lietuvių teogoninio mito pėdsakai. „Eglė žalčių karalienė“ pasirodo funkcionavusi kaip teogoninis mitas (tai, suprantama, neišsemia kitų jos reiškinių ir skaitymo galimybių), kuris mini dievų kartų kaitos etapą, kur Eglė ir Žilvinas atstovauja senajai dievų kartai, o jų vaikai – ta pati naujoji dievų karta, kurią randame XIII–XIV a. panteone. Tai ir teogonija, ir tuo pačiu – dievų kova, titanomachija, kur Eglės ir Žilvino pavidalai yra mazginiai, siejantys senąją ir naująją dievų kartas, o naujos kartos iškilimas siejamas su chtoniškojo prado (žymaus tiek Žilvino, tiek Eglės atveju) įveika ir naujo keturių pagrindinių dievų *kulto* nustatymu. „Eglė žalčių karalienė“ parodo, kaip dievai įgauna savo kulto vietas, kaip užsimezga dievų reprezentacijos medžiuose religinė idėja, kurią mes istoriniais laikais aiškiai ir neabejotinai matome šaltiniuose. Šventvietė ir miškas, šventvietė ir medžiai lietuvių kulte neatskiriami.

Pastebėjome, kad lietuvių kaip ir kitų tautų (ypač Balkanų slavų) tautosakoje yra siužetų, greičiausiai nurodančių bendrą jų kilmę, ir geografiškai bei etniškai turėtume sutikti su tuo, kad lietuvių ir Balkanų motyvus, tiek susijusius su Slibino grobiama mergele, tiek pažodinius kūrimo mitologijos atitikmenis turėtų sieti daky/getų/trakų erdvė, kurioje šis siužetas atrodo ir buvęs populiariausias, tačiau, grandinei nutrūkus, matome jo klestėjimą būtent Bulgarijoje, Serbijoje ir Lietuvoje, atrodytų, kadaise tai buvo vientisas mitologinis baltų/trakų mitologinis masyvas.

Tuo pačiu „Eglė žalčių karalienė“ atspindi ir moters įvedimo į panteoną atvejį, vykstantį vidurinėje teogonijos stadijoje, formuojantis dievų pentadai, ir jai pereinant į septynetą. „Eglė žalčių karalienė“ yra pasakon dar labai neseniai degradavęs mitas, nupasakojantis panteono struktūros atsiradimą.

ŠALTINIAI IR LITERATŪRA

- ¹ Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Balys J. *Raštai*. T. 1. V., 1998. P. 34.
- ² Ten pat. P. 35.
- ³ Ten pat.
- ⁴ Ten pat. P. 33.
- ⁵ Ten pat. P. 33.
- ⁶ Ten pat. P. 33–34.
- ⁷ Ten pat. P. 33.
- ⁸ Laurinkienė N. *Senovės lietuvių dievas Perkūnas*. V., 1996. P. 51–52.
- ⁹ Vėlius N. *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. V., 1987. P. 127.
- ¹⁰ Slančiauskas M. *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai*. V., 1975. P. 246.
- ¹¹ Balys J. *Lietuvių mitologinės sakmės*. Kaunas, 1940. P. 3.
- ¹² Slančiauskas M. *Min. veik.* P. 242.
- ¹³ Vėlius N. *Min. veik.* P. 117.
- ¹⁴ Ten pat. P. 117–118.
- ¹⁵ Ten pat. P. 118–119; Žr. Beresnevičius G. *Religijotyros įvadas*. V., 1997. P. 146–152.
- ¹⁶ Vėlius N. *Min. veik.*, P. 121.
- ¹⁷ Balys J. Perkūnas lietuvių... P. 35–36.
- ¹⁸ Ten pat, P. 36–38.
- ¹⁹ Ten pat. P. 37.
- ²⁰ Ten pat. P. 47.
- ²¹ Ten pat. P. 37.
- ²² Ten pat.
- ²³ Ten pat. P. 47–51.
- ²⁴ Becker G. *Die Ursymbole in den Religionen*. Graz–Wien–Köln, 1987. S. 157.
- ²⁵ Balys J. Perkūnas... P. 37.
- ²⁶ Eliade M. *Amžinojo sugrįžimo mitas*. V., 1996. P. 22.
- ²⁷ Vėlius N. *Min. veik.*, P. 134–137.
- ²⁸ Ivanov V. V., Toporov V. N. *Issledovanie v oblasti slavianskich drevnostei*. Moskva, 1974. P. 5; Ivanov V. V., Toporov V. N. *Indoevropaikaja mifologija* // *Mify narodov mira*. T. 1. Moskva, 1994. P. 528.
- ²⁹ Laurinkienė N. *Min. veik.* P. 141–150.
- ³⁰ Ten pat. P. 150.
- ³¹ Vėlius N. *Min. veik.* P. 138–139.
- ³² Ten pat. P. 127.

- ³³ Balys J. Motinos žemės gerbūmas // Balys J. Raštai... T. 1. P. 1.
- ³⁴ Ten pat. P. 1–5.
- ³⁵ Ten pat. P. 258. Tiesa, šis „Dievo sūnelių“, „Dievo dukrelių įvaizdis“ siejamas su bendra Dievo–Perkūno geneze, žr. žemiau.
- ³⁶ Balys J. Perkūnas lietuvių... P. 51–52.
- ³⁷ Nuodugniau apie tai žr. Laurinkienė N. Min. veik., P. 173–183.
- ³⁸ Ten pat. P. 78–79 ir t.
- ³⁹ Afanasjev A. *Poetičeskije vozzenija slavian na prirodu*. T. 1. Moskva, 1865. P. 436.
- ⁴⁰ Vėlius N. Min. veik. P. 156.
- ⁴¹ Ten pat. P. 156–157.
- ⁴² Ten pat. P. 157.
- ⁴³ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 1996. T. 1. P. 260–261.
- ⁴⁴ Ten pat. P. 266–268.
- ⁴⁵ Trumpą ir išsamią N. Vėliaus parengtą tyrinėjimų apžvalgą žr. Ten pat. P. 256–259; P. 263–265.
- ⁴⁶ Ten pat. P. 557, 578.
- ⁴⁷ Ten pat. P. 544.
- ⁴⁸ Vėlius N. Senovės lietuvių religija ir mitologija // *Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje*. Vilnius, 1986. P. 17.
- ⁴⁹ Mannhardt W. *Letto-Preussische Götterlehre*. Riga, 1936. P. 356.
- ⁵⁰ Greimas A. J. *Tautos atminties beiėškant*. Vilnius–Chicago, 1990. P. 383.
- ⁵¹ Herodotas. *Istorija*. IV 32–35.
- ⁵² Min. veik. P. 89–90.
- ⁵³ Ten pat. P. 105.
- ⁵⁴ Slančiauskas M. *Šiaurės Lietuvos pasakos*. Vilnius, 1979. P. 64.
- ⁵⁵ Vėlius N. Min. veik. P. 96–97.
- ⁵⁶ Murodov O. *Drevnije obrazy mifologii u tadžikov doliny Zeravšana*. Dušanbe, 1979. P. 56–69.
- ⁵⁷ Ten pat. P. 61.
- ⁵⁸ Ringgren H. *Die Religionen des Alten Orients*. Berlin, 1987. P. 189–190.
- ⁵⁹ *Senovės Rytų poezija*. V., 1991. P. 196–197.
- ⁶⁰ Greivs R. *Mify drevnej Grecii*. Moskva, 1992. P. 24–25.
- ⁶¹ Ten pat. P. 24.
- ⁶² Vėlius N. Pasakos „Eglė žalčių karalienė“ mitiškumas // *Būtis ir laikas*. V., 1983. P. 62.
- ⁶³ Ten pat. P. 55.
- ⁶⁴ Ringgren H. Min. veik. P. 119.

⁶⁵ Ir dėl tos priežasties, kad lietuvių tautosakoje esama užuominų, jog dalgi išradęs Velnias ar kad jis kadaise turėjęs vienintelį dalgį, kuris vėliau buvo iš jo klasta išviliotas – tai padarė arba žmogus, arba pats Dievas. Žr. Kerbelytė B. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę // *Žmonės ir religija*. Vilnius, 1977. P. 150–153.

⁶⁶ Mannhardt W. Min. veik. P. 330–331.

⁶⁷ Čia prisimintina ir tylėjimo scena, galinti liudyti ir tam tikrą išstūmimą. Pagal S. Freudą, kai žmonės dar gyvenę „ordomis“, vienos tokios gaujos vadas tapo neribotu despotu, valdė visas moteris, pavojų keliančius sūnus išvydaves ar nužudydaves. Tačiau syki visi sūnūs susirinko, nužudė tėvą ir drauge jį surijo, savo priešą ir savo idealą. Idant tokie dalykai nepasikartotų, jie sukūrė brolių klaną, susitarė, kad vėliau tokie dalykai nesikartos, ir šiam įvykiui atminti įsteigė kažkokią toteminio žvėries, tėvo pakaitalo nužudymo ir bendro suvalgymo ritualą; taip atsiranda totemizmas ir pati religija. Trumpai tariant, religijos atsiradimas paremtas tėvo kompleksu ir jo ambivalentiškumu – Freud S. *Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften*. Leipzig, 1984. S. 64–65. Nors ir visiškai nesutinkant su religijos kildinimu iš tokio perdėm hipotetišku įvykiu ir apskritai su bet kokiais mėginimais „iš kažko“ kildinti religiją, tenka objektyviai pastebėti, kad ši S. Freudų išvalga ganėtinai įdomi. Jai paremti tikėtų ne tik kaplūno aukos Prokorimui fragmentas, bet ir Anu-Kumarbio ir Urano-Krono mitologemos, – S. Freudas nepastebėjo, kad nužudymą gali keisti (ar lydėti) ir kastracija.

⁶⁸ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 1. P. 402–403 ir kt.

⁶⁹ Vėlius N. Senovės lietuvių religija... P. 24.

⁷⁰ Basanavičius J. *Lietuviškos pasakos įvairios*. Vilnius, 1998. T. 4. Nr. 194. P. 422–426.

⁷¹ Mannhardt W. Min. veik. P. 194.

⁷² Šiaip ar taip, bet Eglės ir skaičiaus „12“ ryšys yra nebūtinai atsitiktinis. Plg. pasaką „Dvylika brolių juodvarniais lakstančių“ AT 451, kur dvylikos brolių sesuo slepiasi *egleje* – Basanavičius J. *Lietuviškos pasakos įvairios*... T. 4. Nr. 103. P. 206; T. 2. Nr. 52. P. 123. Atrodo, pasakos „Eglė žalčių karalienė“ mitologinė analizė turėtų būti atliekama podraug su minėtos pasakos analize.

⁷³ Vėlius N. Senovės baltų pasaulėžiūra... P. 116–117.

⁷⁴ Tėn pat. P. 120.

⁷⁵ Vėlius N. Chtoniškasis... P. 72–73.

⁷⁶ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 1. P. 591, 595.

- ⁷⁷ Cit. iš Laurinkienė N. *Senovės lietuvių...* P. 84.
- ⁷⁸ Stiglmayr E. *Hexe: Religionsgeschichtlich // Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3 Aufl. Bd. 3. Tübingen, 1986. P. 307–308.
- ⁷⁹ Gimbutienė M. *Baltai*. Vilnius, 1985. P. 158.
- ⁸⁰ Mannhardt W. *Min. veik.* P. 356.
- ⁸¹ Toliau ragana apibūdinama pagal: Vėlius N. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius, 1977; Vėlius N. *Chtoniškasis lietuvių mitologijos...*; Gimbutienė M. *Baltai...*
- ⁸² Vėlius N. *Chtoniškasis...* P. 161–162.
- ⁸³ Greimas A. J. *Min. veik.* P. 142–147, 149 ir kt.
- ⁸⁴ *Raganų teismai Lietuvoje*. Parengė K. Jablonskis, R. Jasas. Vilnius, 1987. P. 33–42.
- ⁸⁵ *Ten pat.* P. 74–75.
- ⁸⁶ *Ten pat.* P. 237–272.
- ⁸⁷ *Ten pat.* P. 299–310.
- ⁸⁸ *Ten pat.* P. 298–299.
- ⁸⁹ Gimbutienė M. *Senoji Europa*. Vilnius, 1996. P. 184–186 ir kt.
- ⁹⁰ *Ten pat.* P. 252 ir kt.
- ⁹¹ *Ten pat.*
- ⁹² Vėlius N. Pasakos „Eglė žalčių karalienė“ mitiškumas // *Būtis ir laikas*. Vilnius, 1983. P. 57–58.
- ⁹³ *Ten pat.* P. 59.
- ⁹⁴ Vėlius N. *Chtoniškasis...* P. 159.
- ⁹⁵ *Baltų religijos...* T. 1. P. 557, 578.
- ⁹⁶ *Ten pat.* P. 555, 576.
- ⁹⁷ *Ten pat.* P. 602, 604.
- ⁹⁸ Mannhardt W. *Min. veik.* P. 233.
- ⁹⁹ *Ten pat.* P. 243, 245, 249, 266–269, 290, 295, 299, 362, 423, 509–510, 532, 577 ir t.
- ¹⁰⁰ Būga K. *Rinktiniai raštai*. Vilnius, 1959. T. 2. P. 98.
- ¹⁰¹ Mannhardt W. *Min. veik.* P. 290, 291, 295...
- ¹⁰² Narbutas T. *Lietuvių tautos istorija*. Vilnius, 1992. P. 114.
- ¹⁰³ Beresnevičius G. *Sielos fenomenologijos įvadas // Lietuvos kultūros tyrinėjimai*. Vilnius, 1995. P. 82–83.
- ¹⁰⁴ Greimas A. J. *Min. veik.* P. 395 ir kt.
- ¹⁰⁵ Mannhardt W. *Min. veik.* P. 249.
- ¹⁰⁶ *Lietuvių mitologija*. Parengė N. Vėlius. Vilnius, 1995. T. 1. P. 114–121.
- ¹⁰⁷ Balys J. *Lietuvių tautosakos skaitymai...* Tübingen, 1948. T. 2. P. 75.
- ¹⁰⁸ Bretkūnas J. *Rinktiniai raštai*. Vilnius, 1983. P. 27.
- ¹⁰⁹ Narbutas T. *Lietuvių tautos...* T. 1. P. 154.

- ¹¹⁰ Ten pat. P. 114.
- ¹¹¹ Dundulienė P. *Žalčiai lietuvių pasaulejautoje ir dailėje*. Vilnius, 1996. P. 158–164.
- ¹¹² Totoraitis J. Senovės liekanos ir lietuvių mythologiški atsiminimai // *Lietuvių tauta*. T. 2. Kn. 2. Vilnius, 1908. P. 196–200.
- ¹¹³ Baltų religijos... T. 1. P. 555, 576.
- ¹¹⁴ Lebedys J. *Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime*. Vilnius, 1976. P. 199, 205, 212 ir kt.
- ¹¹⁵ Baltų religijos... P. 557, 578.
- ¹¹⁶ Ten pat. P. 602, 604.
- ¹¹⁷ Greimas A. J. Min. veik. P. 395.
- ¹¹⁸ Ten pat. P. 431.
- ¹¹⁹ Ten pat. P. 170.
- ¹²⁰ Baltų religijos... T. 1. P. 544.
- ¹²¹ Mannhardt W. Min. veik. P. 202.
- ¹²² Ten pat. P. 198.
- ¹²³ Ten pat. P. 539–540.
- ¹²⁴ Laurinkienė N. Senovės lietuvių... P. 84.
- ¹²⁵ Mannhardt W. Min. veik. P. 196–197.
- ¹²⁶ Šlaitaitė R. Tremių istorija // *Prūsijos kultūra*. Vilnius, 1994. P. 224.
- ¹²⁷ Burholter-Trachsel M. *Der Drache. Das Symbol und der Mensch*. Bern, Stuttgart, 1981. S. 4–5.
- ¹²⁸ Ten pat. P. 42.
- ¹²⁹ Ten pat. P. 44.
- ¹³⁰ Ten pat. P. 19–24.
- ¹³¹ Gamkrelidze T., Ivanov V. V. *Indoeuropeiskij jazyk i indoeuropeicy*. Tbilisi, 1984. T. 2. P. 525 ir t.
- ¹³² Colpe C. Altiranische und zoroastrische Mythologie // *Wörterbuch der Mythologie*. 1. Abt. Die alten Kulturvolker. Bd. 4. Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker. Hrsg. Von H. W. Haussig. Stuttgart, 1986. S. 302.
- ¹³³ Guntert H. *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*. Halle, 1923. S. 401.
- ¹³⁴ Narbutas T. Min. veik. P. 314.
- ¹³⁵ Greivs R. Min. veik. P. 98.
- ¹³⁶ Ten pat. P. 98.
- ¹³⁷ Ten pat. P. 69.

- ¹³⁸ Lambertz M. Die Mythologie der Albaner. Bearbeitet von Schroeder K. H. // *Wörterbuch der Mythologie*. Abt. 1. Die alten Kulturvolker. Bd. 2. *Götter und Mythen in Alten Europa*. Hrsg. Von H. W. Haussig. Stuttgart, 1973. S. 467–486.
- ¹³⁹ Rousselle E. Drache und Stute. Gestalten der Mythischen Welt Chinesischer Urzeit // *Eranos Jahrbuch. Ostwestliche Symbolik und Seelenführung*. Zürich, 1934. S. 15–22.
- ¹⁴⁰ Burholter-Trachsel M. Min. veik. P. 2.
- ¹⁴¹ Mannhardt W. Min. veik. P. 457.
- ¹⁴² Ten pat. P. 474–475.
- ¹⁴³ Balys J. Biezais H. Baltische Mythologie // *Wörterbuch der Mythologie*. Abt. 1. Die alten Kulturvolker. Bd. 2... S. 435–436.
- ¹⁴⁴ Basanavičius J. Iš gyvenimo... P. 22.
- ¹⁴⁵ Žr. Beresnevičius G. *Dausos*, Vilnius, 1990. P. 139.
- ¹⁴⁶ *Lietuvių liaudies dainų katalogas*. Vilnius, 1972. T. 2. P. 248.
- ¹⁴⁷ Bernštām T. A. Sledy archaičeskich ritualov i kultov v russkich molo-diožnyh igrach „Jaščer“ i „Olenj“ // *Folklor i etnografija. Problemy rekonstrukcii faktov tradicionnoj kultury*. Leningrad, 1990. P. 19.
- ¹⁴⁸ Ten pat. P. 21.
- ¹⁴⁹ Ten pat. P. 22–24 ir t.
- ¹⁵⁰ *Serbskije narodnje pesni i skazki iz sobranija Vuka Stefanoviča Karadžiča*. Moskva, 1987. P. 35–36.
- ¹⁵¹ Ten pat. P. 36.
- ¹⁵² Greivs R. Min. veik. P. 130–131.
- ¹⁵³ Ten pat. P. 15.
- ¹⁵⁴ Vėlius N. Pasakos „Eglė žalčių karalienė“ mitiškumas... P. 62.
- ¹⁵⁵ Buračas B. *Lietuvos kaimo papročiai*. V., 1993. P. 284.
- ¹⁵⁶ Ten pat.
- ¹⁵⁷ Ten pat.
- ¹⁵⁸ Ten pat. P. 287. Nr. 24.
- ¹⁵⁹ Greivs R. Min. veik. P. 17.
- ¹⁶⁰ Mannhardt W. Min. veik. P. 233.
- ¹⁶¹ Ten pat. P. 243.
- ¹⁶² Ten pat. P. 312.
- ¹⁶³ Ten pat. P. 233.
- ¹⁶⁴ Ten pat. P. 245.
- ¹⁶⁵ Kiojper F. B. J. *Trudy po vedijskoj mifologii*. Moskva, 1986. P. 115–117.
- ¹⁶⁶ Mify narodov mira... T. 1. P. 217.

- ¹⁶⁷ Mify... T. 2. P. 158.
- ¹⁶⁸ Greimas A. J. Min. veik. P. 388 ir kt.
- ¹⁶⁹ Mify... T. 1. P. 218.
- ¹⁷⁰ Mannhardt W. Min. veik. P. 195, 196–197.
- ¹⁷¹ Mify... T. 2. P. 324.
- ¹⁷² Balys J. Raštai... T. 1. P. 257–258.
- ¹⁷³ Mannhardt W. Min. veik. P. 196.
- ¹⁷⁴ Ten pat. P. 197–198.
- ¹⁷⁵ Baltų religijos ir mitologijos... T. 1. P. 591–596.
- ¹⁷⁶ Mannhardt W. Min. veik. P. 528.
- ¹⁷⁷ Ten pat. P. 530.
- ¹⁷⁸ Ten pat. P. 437.
- ¹⁷⁹ Ten pat. P. 438.
- ¹⁸⁰ Ten pat. P. 442.
- ¹⁸¹ Ten pat. P. 445, 458.
- ¹⁸² Ten pat. P. 524–525.
- ¹⁸³ Ten pat. P. 525–526.
- ¹⁸⁴ Ten pat. P. 527–528.
- ¹⁸⁵ Ten pat. P. 182.
- ¹⁸⁶ Ten pat. P. 423.
- ¹⁸⁷ Ten pat. P. 549.
- ¹⁸⁸ Simons Grunau's *Preussische Chronik*. Hrsg. M. Perlbach. Bd. 1. Leipzig, 1875. S. 62–63.
- ¹⁸⁹ Ten pat. P. 96.
- ¹⁹⁰ Ten pat. P. 94.
- ¹⁹¹ Ten pat. P. 88–89.
- ¹⁹² Henriks Latvis. Hermanas Vartbergē. *Livonijos kronikos*. Vilnius, 1991. P. 49.
- ¹⁹³ Mannhardt W. Min. veik. P. 194.
- ¹⁹⁴ Greivs R. Min. veik. P. 138.
- ¹⁹⁵ *Mūsų tautosaka*. Kaunas, 1935. T. VIII. P. 227–228.
- ¹⁹⁶ Ten pat. P. 229–230.
- ¹⁹⁷ Ten pat. P. 234–235.
- ¹⁹⁸ Ten pat. P. 235–238.
- ¹⁹⁹ Beresnevičius G. Dausos... P. 118–119.
- ²⁰⁰ Ringgren H. Min. veik. P. 228–229.
- ²⁰¹ Mannhardt W. Min. veik. P. 539–540.
- ²⁰² Ringgren H. Min. veik. P. 190.
- ²⁰³ Frezer Dž. Dž. *Folklor v Vetchom Zavete*. Moskva, 1989. P. 380–396.

- ²⁰⁴ Ten pat. P. 394.
- ²⁰⁵ Mannhardt W. Min. veik. P. 217.
- ²⁰⁶ Gašowski J. *Mitologia Celtów*. Warszawa, 1979. P. 132.
- ²⁰⁷ Frezer Dž. Dž. Zolataja... P. 117.
- ²⁰⁸ Greivs R. Min. veik. P. 55.
- ²⁰⁹ Dumézil G. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles, 1958. P. 18–19.
- ²¹⁰ Greimas A. J. Min. veik. P. 395.
- ²¹¹ Beresnevičius G. Sielos fenomenologijos įvadas... P. 77 ir t.
- ²¹² Apie šį panteono praplėtimą plačiau žr. Beresnevičius G. *Baltų religinės reformos*. Vilnius, 1995. P. 107–118.
- ²¹³ Šią reformą aptarė B. A. Rybakovas, jo rekonstrukcijomis toliau pasirem-
sime, žr. Rybakov B. A. *Jazyčestvo drevnej Rusi*. Moskva, 1987. P. 412–454.
- ²¹⁴ Plačiau žr. Beresnevičius G. *Religijų istorijos metmenys*. Vilnius, 1997.
2 leid. P. 115 ir t.
- ²¹⁵ Čia dievų funkcijos nusakomos pagal: Mannhardt W. Min. veik.
P. 196–198. Čia specialiai pažymėtina: trifunkcinė sistema tikrai
suveikia ne visada – trečiuoju minimas Patrimpas, pagal G. Dumézi-
lio–A.J. Greimo požiūrį, turėtų būti priskiriamas trečiajai, vaisin-
gumo, etc. sferai. Iš dalies taip ir yra – tačiau pagal trifunkcinę
teoriją teisingumo funkcija trečiajai sferai negali būti priskiriama.
- ²¹⁶ Gal ir dėl to, kad prūsai, S. Grunau teigimu, būsią jį perėmę iš mozūrų
– Mannhardt W. Min. veik. P. 198 – tokiu atveju grandinėle Iranas–
Skitija–Rusia–Mozūrija–Prūsija būtų visiškai logiška ir be pertrūkių.
- ²¹⁷ Mannhardt W. Ten pat. P. 198.
- ²¹⁸ Balys J. Lietuvių mitologinės sakmės... P. 4–5.
- ²¹⁹ Märchen aus Bulgarien... S. 27.
- ²²⁰ Ten pat. P. 27.
- ²²¹ Balys J. Lietuvių mitologinės... P. 2.
- ²²² Ten pat, P. 3.
- ²²³ Balys J. Lietuvių mitologinės... P. 3.
- ²²⁴ Slančiauskas M. Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai. P. 239.
- ²²⁵ Ringgren H. *Die Religionen des Alten Orients*... S. 31.
- ²²⁶ Slančiauskas M. Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai. P. 127–128.
- ²²⁷ Märchen aus Bulgarien... S. 45–46.
- ²²⁸ Balys J. Lietuvių mitologinės sakmės... P. 14–15.
- ²²⁹ Ten pat. P. 15.
- ²³⁰ Märchen aus Bulgarien... S. 44–45.
- ²³¹ Basanavičius J. *Lietuviškos pasakos įvairios*. V., 1997. T. 3. P. 394. N. 174.

“EGLĖ – THE QUEEN OF THE GRASS-SNAKES” AND THE LITHUANIAN THEOGONICAL MYTH

Summary

The Monography is dedicated to the issues of the Lithuanian theogony, the origin of gods and their inter-relationship. The main Lithuanian gods were the gods of the national pantheon of XIII–XIV centuries. During those times the gods used to be very energetic and reflected the ideology of the king and knights as well as the mentality of the soldiery. The overlord Andajus or Nunadievis (Nunagod) was the god of the heaven dome. The second was the Thunder, otherwise Diviriksas or the Divine Bishop – the sovereign of Thunder, Lightening and Atmosphere. The third one – Teliavelis or Kalvelis, the god associated with handicraft was later on performing the function of the soldiery. According to the myth, it carved the Sun and threw it on the heaven. The above triad is supplemented by the female divinity under the names Žvorūna and Medeina which are found in the sources of XIII century and indicated as the Lithuanian Artemidė/Diana, the patroness of Hunting and Beasts. All the aforementioned gods have their equivalents in the folklore of until XX century. These are the God, Thunder, Devil, and Pixie. All the Lithuanian overlords seem to have contacts with the goddess, i.e. were married to her and experienced her positive response. However all the gods in the actual “mythological present” are single.

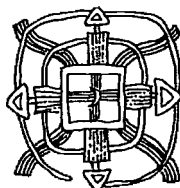
The subject of investigation of this story was not the fairy tale “Eglė – the Queen of the Grass-Snakes” (which is still waiting to be thoroughly analysed), but the traces of the Lithuanian theogonic myth. The Lithuanian theogony was investigated in

the folklore, historical and ethnographic sources by highlighting its elements and comparing them with the mythologies of the Indo-Europeans and other nations. "Eglė – the Queen of the Grass-Snakes" turned out to be functioning in the past as a theogonic myth, which outlines a certain stage of the alternation of the gods generations, where Eglė and Žilvinas (i.e. the Dragon who captured her) are representing the generation of the ancient chthonic gods, and their children – the same new generation of gods, which is found in the pantheon of XIII–XIV centuries. This is also theogony, which still contains the tracks of Žilvinas castration (compare Uranus and the theogony of Hittite) and at the same time – the struggle of gods, a distinctive tytanomachy, where the semblances of Eglė and Žilvinas are connecting the old and the new generations of gods. The emergence of the new generation is related to the defeat of the chthonic spring (famous in both, Žilvinas and Eglė's cases) and the setting of the new cult of four main gods. "Eglė – the Queen of the Grass-Snakes" displays how the gods attain the places of their cult and how the religious idea is being set in the trees of reincarnation of gods which during historical times is obviously and undoubtedly seen by us in the sources. The holly seat and forest, the holly seat and trees in the Lithuanian cult are inseparable. Eglė turns her three children, i.e. the three young men and the girl into the trees and since that time the mythological background of the cult emerges.

We also observed that some stories of the Lithuanian and other nations folklore (especially the one of the Balkan Slavs) indicate their common origin. Both, geographically and ethnically we have to agree with the fact that the Lithuanian and Balkan motives, both, related to the virgin in ward of a Dragon and the word-for-word equivalents of the creation mythology should be related by the space of Dacs/Gets/Tracks, in which the above story seemed to be the most popular one. However, after the break of the above chain we can observe their pros-

perity, specifically in Bulgaria, Serbia and Lithuania. It seems to be the integral mythological array of Balts/Tracks (the Tracks can be replaced by Dacks and Gets). This is a motive of the virgin in ward of the Dragon, which afterwards turns into the killing of the Dragon and which is very tragically survived by the virgin. However a new generation of gods upstarts from their marriage.

At the same time "Eglė – the Queen of the Grass-Snakes" reflects the event of the introduction of a woman into the pantheon which is taking place in the medium stage of the theogony during the formation of the five Gods and its turning into the seven. It was observed that the growth of the pantheon takes place when certain myths concentrate this particular moment of transition. Thus "Eglė – the Queen of Grass-Snakes" is a myth which has recently degraded into the fairy-tale, describing the origin of the pantheon structure.



ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

- Afanasjev A. 134
Akvinietis T. 49
Aleksandras iš Halės 49
- Balys J. 8, 21, 89, 133, 134, 136, 138–140
Basanavičius J. 135, 138, 141
Becker G. 133
Beresnevičius G. 4, 133, 136, 138–140
Bernštam T.A. 138
Blinstrubas K. 58, 59
Bonaventūras 49
Brandas J.A. 12
Bremenietis A. 99
Bretkūnas J. 64, 136
Brutenis 92, 95, 106
Budreckas M. 58
Būga K. 63, 136
Buračas B. 138
Burholter-Trachsel M. 137, 138
- Cezaris 24, 29, 88
Chalkokondylas L. 28, 29
Civjan T. 22
Colpe C. 137
- Dlugošas J. 26, 62, 65–68, 84, 88
Dobrinevskis J. 55
Dumézilis G. 107, 140,
Dundulienė P. 64, 137
- Einhornas P. 76
Eliade M. 17, 119, 133
- Frazeris J. 98, 139
Freudas S. 35, 39, 135

Gamkrelidze T. 137
Gašowski J. 140
Geda S. 36
Gediminas 106
Gimbutienė M. 8, 51, 60, 136
Greimas A.J. 8, 53, 63, 67, 87, 107, 134, 136, 137, 139, 140
Greivs R. 134, 137–140
Gromykienė R. 55, 56
Grunau S. 42, 69, 70, 87, 92, 94–96, 108–111, 139, 140
Guntert H. 137

Hanušas I.J. 64
Hennenbergeris K. 86, 87
Herodotas 88, 134
Homeras 48

Inocentas VIII 49
Institoris H. 49
Ipatijus 10, 25–27, 31, 67
Ivanov V. 133, 137

Jablonskis K. 136
Jasas R. 136
Jėzus Kristus 118
Jonas XXII 49
Jungas C.G. 108

Kalimachas P. 62
Kerbelytė B. 135
Kiojper FB. 138

Lambertz M. 138
Lasickis J. 10, 26, 51, 52, 70, 110
Latvis H. 95, 139
Laurinkienė N. 4, 8, 12, 18, 22, 133, 134, 136, 137
Lebedys J. 137
Lévi-Strossas C. 108
Lizdeika 106

Lukianas 48

Lutheris M. 49

Malala J. 10, 25, 27

Mannhardt W. 134–140

Mindaugas 25, 27, 30, 67

Moras (Morè) J. 55

Muhammedas 118

Murodov O. 33, 134

Narbutas T. 64, 72, 76, 136, 137

Nizinskis 59

Olegas 110

Otto R. 117, 119

Paulikienė O. 55

Prahiškis J. 46, 66, 93, 94

Pretorijus M. 10, 12, 70, 93–95, 97, 98

Rybakovas B.A. 140

Rikojotas 69

Ringgren H. 123, 134, 139, 140

Rostovskis S. 93

Rousselle E. 138

Schmidtas P.W. 119

Schroederis von, L. 89

Siščanska K. 59

Skirmantas 106

Slančiauskas M. 30, 32, 133, 134, 140

Sovijus 24, 25, 27, 80, 111

Sprengeris J. 49

Stela E. 95

Stiglmayr E. 136

Stribingijus 93

Strijkovskis M. 10, 39, 40, 70, 85

Sudnik T. 22

Šlaitaitė R. 137
Šlekinienė Z. 58
Šostovickienė O. 57
Šostovickis J. 57
Švarnas 27
Šventaragis 106

Tacitas 24, 35, 43, 44, 88
Toporovas V. 22, 87, 133
Totoraitis J. 68, 137

Usačiovaitė E. 4

Vėlius N. 8, 12, 14, 18, 19, 21, 23, 26, 27, 29, 31, 32, 38, 40, 45, 53, 61, 67, 81,
133–136, 138
Videvutis 92, 106, 111
Vytautas 92
Vladimiras 109, 110

Zaputkaitienė G. 57
Zaratustra 15, 118

Gintaras Beresnevičius

Be247 „Eglė žalčių karalienė“ ir lietuvių teogoninis mitas: religinė istorinė studija / Gintaras Beresnevičius; Kultūros, filosofijos ir meno institutas. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003. – 148 p.

ISBN 9986-638-39-9

Žinoma lietuvių pasaka studijoje nagrinėjama, atskleidžiant jos mitologinį kontekstą, lietuvišką ir indoeuropietišką Slibino bei mergelės mitologemą, kuri, viena vertus, yra universali, o lietuvių pasaulėžiūroje turi specifinę niuansuotę: būtent „Eglė žalčių karalienė“ leidžia atsekti ir konstatuoti pagrindinių lietuvių dievų penketą ir ketvertą bei lietuvių panteono formavimąsi. Tai studija, per „Eglės“ raktą perskaitanti lietuvių teogoniją, tai yra dievų kilmės mitologiją, pasakojimus apie panteono ir jo struktūros genezę. Eglės vaikų sąsajos su medžiais leidžia sieti pasaką su šaltiniuose aprašomu medžių kultu, įsitikiniu, kad medžiuose gali apsireikšti dievai. Tad „Eglė žalčių karalienė“ yra labai neseniai iš mito į pasaką perėjusi mitologema, kuri sprendžia pagrindinius lietuvių panteono ir kulto atsiradimo klausimus.

UDK 008+398](=882)

Gintaras Beresnevičius
**„Eglė žalčių karalienė“
ir lietuvių teogoninis mitas**

Redaktorė Ona Balkevičienė
Dailininkas Adomas Matuliaskas
Maketavo Daiva Mikalainytė

Išleido Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Saltoniškių g. 58, 2600 Vilnius
Spausdino UAB „Petro ofsetas“
Žalgirio g. 90, 2600 Vilnius
Užsakymo Nr. 251